رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

دلالة الكتاب والسنة على الأحكام

من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء

الإمام الشهيد
الدكتور عبد الله عزام

دار البشير للنشر والتوزيع

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

دلالة الكتاب والسنة على الأحكام

من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء

الإمام الشهيد
الدكتور عبد الله عزام

دار المجتمع للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

رَفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٢١هـ - ٢٠٠١م

أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه في أصول الفقه
أعدها
الإمام الشهيد د. عبد الله عزام

بإشراف

فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور
عبد الغني عبد الخالق

رئيس قسم أصول الفقه
بكلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر
شوال ١٣٩٢هـ - تشرين الثاني ١٩٧٢م

الناشر
دار المجتمع للنشر والتوزيع

الرئيسي جدة - ميدان الجامعة - ص.ب ٤١٨٤٥ - جدة ٢١٥١١ — الإدارة ٦٨٩١٤١٧ — المكتبة ٦٨٩٤٤٦١ — الفاكس ٦٨٩٤١٤٤
الفروع: الخبر - شارع الأمير فايف - تقاطع ١٦ - ص.ب ٢٣٢١ - الخبر ٣١٩٥٢ — المكتبة ٨٩٤١١٣٦ — الفاكس ٨٩٤١١٣٩
• المدينة المنورة - شارع الستين - ص.ب ٢٠٩٤٢ — المكتبة ٨٣٣٦٣٠٦ — الفاكس ٨٣٣٦٣٠٦

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المقـــدِمَة

حضرة صاحب الفضيلة، الأستاذ الكبير:

عميد كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر (حفظه الله وأدام علاه)

نحييكم بتحية الإسلام، ونقدم إليكم أسمى عبارات الإجلال والاحترام، ثم نقول:

إنه في تمام الساعة السادسة والنصف من مساء يوم الخميس: الرابع والعشرين من صفر سنة **١٣٩٣**هـ، التاسع والعشرين من مارس **١٩٧٣**م، قد اجتمعت اللجنة العلمية المكونة من الأساتذة: الشيخ محمد علي السايس، والشيخ إبراهيم دسوقي الشهاوي، والشيخ عبدالغني محمد عبدالخالق، بمبنى كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر لمناقشة رسالة «دلالة الكتاب والسنة على الأحكام: من حيث البيان والإجمال، أو الظهور والخفاء» المقدمة من الأستاذ الفاضل: (عبدالله يوسف مصطفى عزام) لنيل درجة العالمية (الدكتوراه) في أصول الفقه، بعد أن قرأتها وفحصتها، وكونت حكماً خاصاً بها، وأجمعت على أنها رسالة صالحة للمناقشة، ولقد ناقشت صاحب هذه الرسالة، مناقشة علنية صريحة، استمرت أكثر من ثلاث ساعات متتالية.

ـ وقد وقعت هذه الرسالة في مجلدين كبيرين، بلغت صفحات أولهما **٤٠٠** صفحة، وبلغت صفحات ثانيهما **٥١٦** صفحة، فتكون صفحاتها **٩١٦** صفحة، واحتوت على افتتاحية، وباب تمهيدي (أو

مقدمة)، وثلاثة أبواب رئيسية، وخاتمة، وجريدة للأعلام المترجمة، وفهرست للمراجع، وفهرست للموضوعات.

ـ (أ) ـ أما الافتتاحية (ص: أ ـ هـ) فقد أشار فيها إلى أهمية بحثه وخطورته وتعرض لبيان منهجه فيه وطريقته، ولبيان كيفية تبويب مباحثه وترتيبها، وتفصيل مسائله، وتنويعها، وذكر خزائن الكتب المصرية التي زارها، واطلع على فهارسها، واستفاد من مراجعها.

ـ (ب) ـ وأما الباب التمهيدي (أو مقدمة البحث: ص١ ـ ١١٥) ففي أمور مفيدة لها صلة وثيقة بموضوع رسالته ومقصود بحثه، ويتوقف على إدراك بعضها وفهمه، إدراك هذا الموضوع وفهم حقيقته، والتمييز بين مسائله ومسائل غيره، وهو محتو فصولًا ثلاثة:

١ ـ **الفصل الأول**: في الكلام على المدخل إلى الأدلة، وقد تضمن مباحث ثلاثة:

أ ـ **المبحث الأول**: رحلة الإنسان الدينية حتى نزول الشريعة الخاتمة (المحمدية).

ب ـ **المبحث الثاني**: منهاج التناول وطرق الاستنباط في هذه الشريعة الخاتمة.

ج ـ **المبحث الثالث**: صلة هذه الرسالة بأصول الفقه.

٢ ـ **الفصل الثاني**: في الكلام على معاني «الدلالة» و«الاستدلال» و«الأدلة» وبيان الفرق بينهم، وبيان أنواع أدلة الفقه المختلفة.

٣ ـ **الفصل الثالث**: في الكلام على القرآن والسنة، وقد تضمن مبحثين:

أ ـ **المبحث الأول**: خاص ببعض مسائل القرآن الكريم، وقد تكلم فيه عن معناه، وعن لغته، وعن القراءات السبع، وعن القراءة الشاذة، وعن ترجمة القرآن، وإعجازه، وحكمه.

ب ـ **المبحث الثاني**: خاص ببعض مسائل السنة المشرفة، وقد تكلم فيه عن معاني «السنة» اللغوية والاصطلاحية، وعن حجيتها، وحكمها، ومرتبتها، وأنواع الأحكام التي تضمنتها.

ـ (ج) ـ وأما الباب الأول الرئيسي (ص١١٦ ـ ٣٢٢): ففي الكلام على «الواضح» من الألفاظ.

وقد مهد له بكلمة جيدة نفيسة عن صلة «الواضح» بنظم القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، ومناهج الأصوليين في تقسيمات اللفظ بالنسبة لمعناه، مع تحديد التقسيم المقصود في بحثه، وهو الذي يعنى بظهور المعني وخفائه، ويهتم بوجوه البيان بالنظم، ثم عقد لذلك فصلين عظيمين:

١ ـ **الفصل الأول**: في الكلام على معاني «الواضح» وأقسامه الأربعة عند الحنفية: من الظاهر، والنص والمفسر، والمحكم، مع التمثيل والتفريع لكل نوع بخصوصه.

٢ ـ **الفصل الثاني**: في الكلام على معاني «الواضح» وقسميه عند المتكلمين ـ وعلى رأسهم الشافعية ـ من النص، والظاهر، مع التمثيل والتفريع كذلك.

ـ (د) ـ وأما الباب الثاني (ص ٣٢٣ ـ ٥٦٣): ففي الكلام على «المبهم» من الألفاظ، وقد عقد له كذلك فصلين عظيمين:

١ ـ **الفصل الأول**: في الكلام على معاني «المبهم» وأقسامه الأربعة (المقابلة لأقسام الواضح) عند الحنفية: من الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه، وأنواع كل قسم وأحكامه على حدة، مع ذكر الأمثلة الموضحة، والتفاريع المتنوعة.

٢ ـ **الفصل الثاني**: في الكلام على معنى «المبهم» عند غير الحنفية، وبيان الفرق بينه وبين المتشابه والمجمل، مع بيان معنى «المجمل» وأنواع الإجمال وأسبابه وبيانه، والرد على من أنكره، ومع الأمثلة المفيدة، والفروع العديدة.

ـ (هـ) ـ وأما الباب الثالث (ص ٥٦٤ ـ ٧٥١): ففي الكلام على «التأويل» وموقف الفقهاء منه، وقد عقد لذلك فصولاً أربعة عظيمة:

١ ـ **الفصل الأول**: في التعريف بالتأويل، وبيان حقيقته عند أهل اللغة، وفي اصطلاح الحنفية، واصطلاح غيرهم، والفرق بينه وبين التفسير، مع بيان شروطه، وتأويل الصحابي للحديث، وتأويل اللفظ العام، والتأويل بالقياس، وبيان حكمه وميدانه.

٢ ـ **الفصل الثاني**: في الكلام عن كون الظاهرية تعارض التأويل، وقد ذكر فيه كلمة قيمة عن موقف الظاهرية تجاه التأويل، وإنكارهم لحجية القياس ومنعهم العمل به، ثم بين رأيه في موقفهم، ورد عليهم، وفند شبههم، مع ذكر أمثلة تطبيقية مفيدة عن معارضة ابن حزم للتأويل بخصوصه، وقد بين فيها فاضح أخطائه.

٣ ـ **الفصل الثالث**: في بيان قواعد ضرورية للتأويل، وصور لتعارض معظم الاحتمالات العشرة من التعارض بين الاشتراك والنقل أو المجاز، والتعارض بين الإضمار والمجاز أو التخصيص، وكون الإضمار يرجح على الاشتراك، وكون كل من الإضمار والمجاز والتخصيص أولى من النقل، وكون التخصيص أولى من المجاز، وكون التواطؤ أولى من الاشتراك وكون المشكل أولى من المشترك، وكون المتواطىء أرجح من المشكل.

٤ ـ **الفصل الرابع**: في الكلام عن أنواع التأويل الثلاثة: من التأويل القريب، والتأويل الفاسد، والتأويل البعيد، مع ذكر تأويلات بعيدة كثيرة في مسائل فقهية عديدة، لكل من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، والرد عليها.

ـ (و) ـ وأما الخاتمة (ص٧٥٢ ـ ٧٩٨): فقد خصصها للكلام على مباحث البيان:

وقد بدأها بقوله: (دأب معظم الذين يكتبون في هذا الميدان أن يختتموا رسائلهم بتلخيص موجز للرسالة التي يطرحونها للمناقشة، مستعرضين بهذا التلخيص أبواب الرسالة، وما ركزوا عليه فيها من نقاط،

وما لفت أنظارهم من مسائل علمية، وذاكرين فيها بعض اللطائف التي فتح الله بها عليهم من كتابه أو من سنة نبيه ﷺ، إلا أنني أحببت أن تكون الخاتمة مادة علمية تتصل بموضوع الرسالة، وتمت إليه بصلة وثيقة، وهي: البيان) (أ.هـ).

وقد أحسن بذلك صنعاً، وقدم شيئاً نافعاً والفهارس التفصيلية تغني عن مثل هذه الملخصات التي تكتب عادة في التقارير المقدمة للرؤساء الذين ليس عندهم وقت يسمح لهم بقراءة المطولات.

وقد تعرض فيها لتعريف «البيان» في اللغة والاصطلاح، وللكلام عن البيان بالفعل، وتنازع القول والفعل عليه، وللكلام عن قوته، وجواز تأخيره، وعن أنواعه ومراتبه ووسائله.

- (ز) - وأما جريدة الأعلام (ص٧٩٩ - ٨٤٠) فقد ذكر فيها **١١٤** علماً من أعيان أهل العلم والفضل، الذين ورد ذكرهم في الرسالة مع الترجمة المركزة لكل منهم، مذيلة بذكر أهم مصادرها المعتبرة.

- (ح) - وأما فهرست المراجع (ص٨٤١ - ٨٧٣) فهو مرتب حسب الفنون المختلفة، وقد اشتمل على أربعة عشر نوعاً، رتبت مراجع كل نوع حسب الحروف الأبجدية، مع ذكر أسمائها وأسماء مؤلفيها، وتاريخ طبع المطبوع، ومكان طبعه، ورقم المخطوط، ومكان وجوده، وتاريخ وفاة مؤلفه، وقد بلغت نحو **٣٣٣** مرجعاً: قديماً وحديثاً، مخطوطاً ومطبوعاً، نادراً ومتداولًا، وأكثرها مراجع معتبرة، يصح الاعتماد عليها، والاستناد إليها، والاستنارة بها، والاقتباس منها.

- (ط) - وأما فهرست الموضوعات (ص٨٧٤ - ٩١١): فهو فهرست تفصيلي دقيق يعطي القارىء صورة واضحة متكاملة، عن محتويات الرسالة المجملة، وأهم عناصرها المفصلة، وقد أجاد في هذا وفي ذاك إجادة بالغة، تدل على ذوق رفيع وخبرة واسعة.

ثم أما بعد: فهذا بيان موجز وتلخيص دقيق لمحتويات هذه الرسالة الإجمالية، نرجو أن يعطى صورة صادقة عنها، تدل على ما يندرج تحتها،

ويتصل بها: من مسائل علمية أصولية وفقهية، وتفسيرية، وحديثية، ولغوية وتاريخية، لا يتسع مثل هذا التقرير لذكرها وتفصيل القول عنها.

ولقد بذل الباحث الفاضل وسعه في جمع عناصرها، وضم مباحثها، وتكوين مسائلها وتبويبها وترتيبها، وتحويرها، وتهذيبها، وصوغها في عبارة علمية أدبية، سليمة قوية، ولم يأل جهداً في سبيل إخراجها وإظهارها في صورة بينة واضحة لا نظير لها، ولم يترك مسألة أصولية أو فقهية، أو لغوية أو اصطلاحية بدون أن يوضحها ويبين أقوال الأئمة فيها مع تحرير الخلاف، وقوة الاستدلال، وحسن الاختيار، وذكر المراجع المؤيدة والمصادر المؤكدة، والكتب المكملة مع الدقة في الإحالة، وقد اهتم بتخريج الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، فكان تخريجه سليماً مفيداً فائدة كبرى لمن يهتم به مع الربط بكتب التفسير المعتبرة، وشروح الحديث المطولة.

ولقد ناقشته اللجنة في معظم محتويات الرسالة الرئيسية من الناحية الشكلية، والناحية الموضوعية لتتبين مدى عقليته واستعداده، وتفهمه لحقيقة ما كتبه وحرره وقرره، فتبين لها في وضوح؛ نضج عقليته، وكمال استعداده، وتمام إلمامه بما كتبه، وحسن تفهمه للأسئلة، وقوة عبارته في الأجوبة، وصدق رغبته في تجويد رسالته، وتصحيح بحثه مما يدل على نصحه للدين، وإخلاصه للعلم، وقد وجه إليه بعض الأعضاء اعتراضات متنوعة، أجاب عنها إجابات موفقة مسددة:

١ ـ فمن هذه الاعتراضات: أن عنوان رسالته «دلالة الكتاب والسنة على الأحكام...» عنوان خطأ وغير لائق، وأن الصواب: «دلالة اللفظ...» لأن الأصوليين يقعدون القواعد للفظ العام لا لخصوص الكتاب والسنة.

فأجاب: بأن هذا العنوان غاية السلامة، ونهاية في الصحة واللياقة، وذلك: لأن الأصوليين إنما يبحثون عن أحوال الأدلة من نحو الكتاب والسنة، ويقعدون القواعد الكلية العامة ـ التي يندرج تحت موضوعها كل من الكتاب والسنة القولية ـ ويثبتون حكماً عاماً لها، للتوصل إلى معرفة حكم

هذا الجزئي من لفظ الكتاب والسنة، الذي هو مقصودهم الأصلي من المبحث، من باب أن الحكم على الكلي حكم على الجزئي، فهم وإن كان بحثهم عن الألفاظ كلياً، لكن مقصودهم منه جزئي (خلافاً للباحث اللغوي) بقطع النظر عن كون البحث عن أحوال الأدلة بحثاً عن موضوع أصول الفقه أو عن بعض موضوعه، أو عن شيء يتوقف فهم هذا الموضوع عليه، على الخلاف في أن موضوع الفقه: الأدلة السمعية فقط (من حيث يتوصل بمعرفة أحوالها إلى استنباط الأحكام الشرعية) كما هو رأي الجمهور وعلى رأسهم الشافعية، أو الأحكام الشرعية فقط (من حيث إثباتها بالأدلة)، كما هو رأي بعض الحنفية، أو الأدلة والأحكام معاً (من الحيثيتين المذكورتين)، كما هو رأي فريق آخر من الحنفية، على رأسهم صدر الشريعة والسيد الشريف الجرجاني «مما تعرض الباحث لتفصيله في مقدمة رسالته» فلا جرم أن وافق على هذا العنوان رئيس قسم أصول الفقه وقت تسجيل الرسالة، والمشرف على إعدادها، ومجلس إدارة كلية الشريعة، ولجنة الدراسات العليا بالجامعة.

٢ ـ **ومنها**: أنه قد تعرض في رسالته لكثير من المسائل الفقهية الخلافية، التي كادت تطغى على المسائل الأصولية مع أن الرسالة أصولية لا فقهية.

فأجاب: بأن هذا من محاسن ومحامد رسالته، ومن الأمور النفيسة الطريفة التي يجب أن تشتمل عليها الرسائل الأصولية الحديثة، وذلك: لأن التعرض لهذه المسائل الفقهية الخلافية؛ إنما هو من باب تطبيق القواعد الأصولية التي تعرضت الرسالة لبحثها، وتبين أثر الخلاف الأصولي فيها، وليس التعرض لمثل هذا الشيء المنكر المستحدث الذي يصح الاعتراض عليه، بل أن معظم كتب الحنفية الأصولية قد تعرضت له وتوسعت فيه: توضيحاً للمسائل الأصولية، وعريفاً بكيفية التفريع عليها، وتنويعاً للفائدة وتكميلًا لها.

وكثير من كتب الشافعية العظيمة قد تعرضت لمثل ذلك أيضاً، والكتب

التي لم تتعرض له، واقتصرت على تقعيد القاعدة - إنما اكتفت بذلك اتكالًا على أن هناك كتباً أخرى تتعرض لبيان أثر القواعد الأصولية خاصة: أو لأنها كتب ألفت للمبتدئين الذين كل همهم معرفة القواعد والإلمام بها وبآراء الأئمة فيها.

فالجمع بين الأمرين حسن، إن لم يكن متعيناً في هذا العصر الذي قلّت همم القارئين بل الباحثين فيه، فلا يصح الاعتراض عليه.

٣ - **ومنها**: أنه قد تعرض في الباب التمهيدي لأمور كثيرة ليست من موضوع رسالته، بل هي خارجة عنه، فكان ينبغي عدم التعرض لها، وتفادي إطالة الرسالة بها.

فأجاب: بأن هذه الأمور وإن كانت ليست من موضوع الرسالة، لكن التعرض لها أمر مستحسن ذو فائدة كبيرة، لأنها مرتبطة بالموضوع نوع ارتباط، بل يتوقف على فهم الكثير منها وإدراكه، فهم أصل الموضوع وإدراك حقيقته، والتمييز بينه وبين غيره فهي - بلا شك - مفيدة من هذه الناحية، وما من كتاب ألف في موضوع خاص، إلا وقد تعرض فيه صاحبه لأمور ذات بال خارجة عن موضوعه، للمعنى الذي أشرنا إليه، أو لغيره من المعاني المفيدة والأغراض الشريفة.

٤ - **ومنها**: أنه قد رجع إلى الكثير من الكتب الحديثة واعتمد عليها، مع أن الواجب الاكتفاء بالمراجع القديمة.

فأجاب: بأن الرجوع إلى الكتب الحديثة أمر لا مفر منه بالنسبة لكل باحث من أجل الوقوف على مدى ما وصل إليه التطور التأليفي بالنظر إلى موضوع البحث، وأما الاعتماد الكلي عليها؛ فمحظور، وإن كان يصح عند الضرورة، أي: عند عدم وجود مصدر قديم تعرض لما تعرض له المصدر الحديث، أو عند اعتماد هذا المصدر على مصدر قديم غير موجود لدى الباحث ويتعذر بحثه عنه وعثوره عليه، أو رجوعه إليه، وأنا لم أتعد في بحثي ذلك - عملًا بوصية المشرف على الرسالة -.

ارجع إلى المصادر الحديثة، وتبين ما فيها واستفد من محاسنها،

واعتمد على صوابها، ونفاد أخطائها وفنَدها، وبيّن عوارها وفسادها، ولا تجعل اعتمادك الأصلي عليها، بل هذا الاعتماد إنما يكون على المصادر القديمة الأصلية، بل إن كثيراً من الباحثين الجامعيين صرحوا في مناقشاتهم العلنية، بأن عدم الرجوع إلى المصادر الحديثة يجعل الرسائل ضعيفة، خفيفة الوزن والقيمة.

٥ ـ **ومنها**: أنه قد اهتم في رسالته بالرد على نحو ابن حزم الظاهري في إنكاره حجية القياس ووجوب العمل به، وعنى بإثبات هذه الحجية، مع أن موضوع رسالته: (دلالة الكتاب والسنة على الأحكام)، لا دلالة القياس.

فأجاب: بأن «القياس» في الواقع ونفس الأمر، طريق من الطرق المبينة لدلالة النص على حكم الفرع، كما صرح به حجة الإسلام الغزالي في كتاب المستصفى، ولذلك نجد أن كبار المحققين من الشافعية والحنفية وغيرهم، بل سائر الأصوليين والفقهاء يقولون في صراحة تامة: (أن القياس كاشف، لا مثبت)، أي: أنه مبين أن النص كما دل صراحة على حكم الأصل، دل بواسطة العلة على حكم الفرع، فهو ليس دليلًا مستقلًا، خلافاً لما فهمه الكثيرون: متأثرين بجعله دليلًا رابعاً بعد الكتاب والسنة والإجماع، وغافلين عن إفراده ببحث خاص في أكثر الكتب الأصولية بسبب أنه ـ وهو طريق من طرق دلالة النص ـ له أركانه وشرائط كثيرة كثر الجدال والخلاف فيها.

فحسن أن يجعل بحثه مستقلًا عن بحث الكتاب والسنة، ومن هنا كان الواجب في بحثي أن أرد على هؤلاء المنكرين في شيء من القصد والإيجاز.

وقد أعجبت اللجنة بإجابته، كما أعجبت برسالته، وقدرت بحثه وعمله، كما قدرت أدبه وفضله، ودينه ونصحه، ورأت أن هذه الرسالة قيمة ممتازة، وأن فيها الكثير من المباحث الجديدة والمفيدة وأن أسلوبها في غاية الوضوح والفصاحة، وترتيبها في نهاية الحسن والجودة، وإنها قوية في موضوعها، جيدة في صنعها، سليمة في حكمها، واضحة في لفظها.

ورأت كذلك أن المطلع عليها لا يسعه إلا الاقتناع بعلو كعب باحثها المخلص في الأصول والفقه المقارن، وإلا الاعتراف بتنوع ثقافته، وسعة اطلاعه ومعرفته، وبأنها رسالة مفيدة نافعة، جامعة مانعة، شاملة لجميع نواحي البحث وفروعه، وسائر ما يتصل من قريب وبعيد به، ولا يملك إلا أن يشيد بموقف مؤلفها الجاد الحازم من الجهلة المتطفلين على العلم وموائد البحث.

وموقفه كذلك من التأويلات البعيدة التي ارتكبها من ارتكبها بدون ما ضرورة تدعو إليها، أو دليل يؤيدها، مما يدل صراحة على بلوغه شأواً بعيداً في الدين والعلم، والإخلاص والنصح، ولله الحمد، ومنه الفضل.

فلم تتردد في أن تقرر بالإجماع: أن يمنح صاحب هذه الرسالة، الأستاذ الفاضل الشيخ: عبدالله يوسف مصطفى عزام، الأردني الجنسية، درجة العالمية (الدكتوراه) في أصول الفقه، مع مرتبة الشرف الأولى.

والله ولي التوفيق والتسديد، ومصدر العون والتأييد، وهو سبحانه حسبنا ونعم الوكيل.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

في ٢٦ من صفر سنة ١٣٩٣هـ

٣١ من مارس سنة ١٩٧٣م

محمد علي السايس	**إبراهيم دسوقي الشهاوي**	**عبدالغني عبدالخالق**
عضو لجنة المناقشة	**عضو لجنة المناقشة**	**عضو لجنة المناقشة**
		والمشرف على إعداد الرسالة

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

كلمة ألقاها الشيخ عبدالله عزام

أمام لجنة مناقشة رسالة الدكتوراه

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وآلهم وصحبهم وعلى من تبع دين الإسلام بإحسان إلى يوم الدين.

رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا، واغفر لنا، وارحمنا، أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين.

﴿وَالْعَصْرِ ① إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ② إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ③﴾. اللهم لا سهل إلا ما جعلته سهلاً وأنت تجعل الحزن إذا شئت سهلا. وبعد:

ففي مثل هذا المجلس، تختلج في النفس مشاعر شتى، ويعتلج في الصدر خواطر عدة، بعضها يشرح الصدر، فتطمئن النفس، وتنفرج الأسارير، ويتهلل الوجه. وبعضها يقبض النفس فتظلم السريرة ويغان على القلب، فترتجف الأوصال. فمن جهة أسمع الشيخين يحدثان مرفوعاً إلى الرسول ﷺ: «**من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين**» ويلقي الإمام مسلم في مسامعي الحديث الصحيح «**من سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة**» فتهدأ النفس، ومن جهة أخرى أصغي إلى أبي داود وهو

يحدثنا بإسناد صحيح حديث «**من تعلم علماً مما يبتغي به وجه الله ـ عز وجل ـ لا يتعلمه إلا ليصيب به عرضاً من الدنيا، لم يجد عرف الجنة ـ أي رائحة الجنة ـ يوم القيامة**» فيهتز كياني وأرتج من أعماقي. وكثيراً ما كنت أسائل نفسي ما هي زنة هذه المجالس في ميزان الله وما هو ثقلها إذا وضعت في موازين القسط التي لا تظلم مثقال ذرة فيعود القبض والانبساط والانشراح والاضطراب. فأحاديث تمسح على صدري فينشرح، وأحاديث ترهب قلبي فيرتجف وأخيراً ألوذ بحمى الرحمن فأسأله العفو والعافية والمعافاة الدائمة في الدين والدنيا والآخرة من أن يحل بنا غضبه أو أن ينزل علينا سخطه إنه سميع مجيب.

والآن فهذه محاولات سطرتها في دنيا أصول الفقه، بفضل الله ومنه، وبحوله وعلمه، إذ لا علم لنا إلا ما علمنا إنه هو العليم الحكيم. نعمت فيها بالشذى الطيب الذي كان ينبعث من تلك الآفاق العليا، التي كان يحيا بها سلفنا الصالح الطيب الذين كانوا ولا زالوا حياة الفكر ومادة التاريخ والذين اختارهم الله ستاراً لقدره من أجل حفظ هذا الدين وحراسة معالمه من أن يتجرأ عليها جاهل أو يتعد حدودها ظالم لنفسه غافل. ولقد خرجت هذه المحاولة بعنوان:

«دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء».

وهذا الموضوع يحتل مكانته في ميدان أصول الفقه، إذ أن الناس أمام الكتاب والسنة ـ المصدرين الخالدين للنهج الرباني الأخير للإنسان ـ واقفون بين يدي ألفاظ حكيمة، وعبارات شريفة لا بد من نقلها من السطور إلى الصدور ثم إلى واقع الحياة، ولا مناص عند التصدي لتحويل الآيات البينات إلى أناسي من لحم ودم، من أن تكون معاني الألفاظ واضحة في أذهانهم ابتداء، أي أنه لا مفر من معرفة دلالة الكلمات (أي معانيها). قبل تنفيذها وقد قام الكون من بين يدي العزيز الجبار بالحق وتعالى الله عن العبث علواً كبيراً ـ ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾﴾ وعلى هذا فلا يخاطبنا رب العالمين

إلا بما تفهمه عقولنا التي قدرها، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها. ومعرفة دلالة الألفاظ ـ أي معانيها ـ لا بد له من معرفة أقسام النظم (أي اللفظ) والمعنى كما صرح بذلك جمهرة من الأصوليين. ولا مفر لمن يتصدى لنقل التكاليف من سطور الكتاب والسنة إلى متناول الأيدي سائغة للتنفيذ من أن يقف في كل مرة أمام نوعين من الألفاظ لا ثالث لهما: لفظ واضح وآخر مبهم وعلى هذا فالظهور والخفاء أو (الوضوح والإبهام) لا بد لأهل الحل والعقد من الربانيين الذين ناط الله بهم مهمة الاجتهاد من أن يلموا به، إذ لا مناص له من أن يمثل بين يدي النصوص التي تكون لا محالة واضحة أو مبهمة. وعلى هذا فرسالتنا تمثل صلب علم أصول الفقه وعموده، ولذا رأينا السادة الحنفية يفتتحون كتبهم بهذا الموضوع بعد التمهيد له بالتعريف بالأصول ومصادر استقائه ولقد عز علي أن أعثر على كتاب واحد للسابقين أو اللاحقين لم يتعرض لهذا الموضوع ابتداء من الرسالة القيمة التي سطرها الإمام الفذ أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي حتى يومنا هذا. ولقد كان من فضل الله علي أن أكون أول من تخصص في هذا العلم ـ أصول الفقه ـ من أبناء مسقط رأسي الأردن بضفتيه وابتدأت بالإعداد للبحث من دار الكتب المصرية فاستلمت منها قائمة الكتب الأصولية المودعة لدى الدار ونقلتها كتاباً كتاباً واطلعت على ما استطعت الحصول عليه. فأيما كتاب تسلل إلى قلبي نقلت منه ما يمت إلى موضوعي بصلة. ولقد كان الأسى يعتصر قلبي وأنا أرى أن معظم هذه المراجع قد طبع في زمن الدولة العلية التي تحتكم إلى شريعة الله، وتحمي حمى دينه، وتحرس معالم شريعته، وهي الدولة العثمانية التي كنا نكن لها بين جوانحنا كل ضغينة وحقد، لأنه قد طبع في أذهاننا من خلال دراستنا للتاريخ المزور الذي خطه المستشرقون بأيديهم صابين فيه جام حقدهم وسم غيظهم الزعاف، حتى أصبح اسم هذه الدولة العلية «الرجل المريض» ووسموا عصرها الذي يمثل الإسلام بعصر الانحطاط ـ أي وربي هكذا علمونا في صغرنا ـ أما يهود الدونمة الماسونيون الذين كانوا وراء إسقاط آخر حكم لله في الأرض فقد صوروا لنا بأنهم الأحرار والعظماء من أتباع جمعيات الاتحاد والترقي وتركيا الفتاة وغيرها.

وانتهيت من الاطلاع على الكتب المطبوعة لأدخل قسم المخطوطات في نفس الدار واطلعت على كل مخطوط في الأصول ـ فيما أحسب ـ اللهم إلا واحداً رأيته قبل أيام وأنا أقلب سجل الدار للمخطوطات، ويزداد ألمي عندما اكتشفت الحقيقة المطموسة أن معظم هذه المخطوطات قد خطت في زمن هذه الدولة التي سموها ظلماً وزوراً بعصر الانحطاط. أما المكتبة الأزهرية فلقد سلكت فيها نفس الجادة التي سرتها في دار الكتب. فاطلعت على جميع مخطوطاتها ولا أحسب أنه فاتني أي منها ـ والله أعلم ـ وقد علم الله أن حالها يدمي الفؤاد. وكنت خلال هذه الفترة أترصد أمهات الكتب الأصولية في المكتبات القديمة حتى إذا وقع بين يدي أي منها اشتريته وإن كلفني غالياً. والحمد لله لقد جمعت فأوعيت من هذه الكنوز التي أهملها أبناء هذا الجيل الخلف الذين أضاعوا الصلاة يبتغون عرض هذا الأدنى ويقولون سيغفر لنا، وذلك لأنهم مشغولون بسفساف القول مما يكتب في المجلات الرقيعة والصحف الخليعة. أما كتب الأصول الحديثة فلقد اطلعت على كثير منها، ونبهت على بعض السقطات التي تقع سهواً لعدم تيقظ أو قلة اطلاع. والحق الذي لا محيد عنه أن السابقين لم يكادوا يتركوا للاحقين شيئاً، فقد كان السلف يكتبون لله ويعيشون بدينه ويتعلمون ابتغاء مرضاته فبارك الله في أوقاتهم ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ فهي بركات تعم بركة العمر والرزق والصحة. ولقد كانت نفحات الأريج الطيب التي أتنسمها ويعبق شذاها في أنفي وأنا بين طيات صحفهم تشغلني كثيراً عن كتب المحدثين. فجزاهم الله عنا خير الجزاء.

وابتدأت أخط الرسالة فكانت فاتحة الرسالة باباً تمهيدياً خرج في ثلاثة فصول: كان الفصل الأول مدخلًا إلى الأدلة سرت فيه مع هذا الكائن البشري منذ أن كان قبضة من الطين إلى أن انتفض بشراً سوياً من بين يدي رب العالمين وتابعته في رحلته المصيرية على حداء قافلة الإيمان ﴿كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ ۚ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضًا وَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَ ۚ فَبُعْدًا لِّقَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ ولقد ظللت سائراً مع هذا الموكب الجليل إلى أن أمسك بزمامه خاتم المرسلين ﷺ، وبود القلب لو يفتديه من إيذاء الذين لا يعلمون أو يشاركه

آلام السغب التي يعانيها وصحبه في شعب أبي طالب، أو يشاركه الهجرة من أم القرى إلى طيبة الدرع الحصين التي يأرز إليها الإسلام كما تأرز الحية إلى جحرها. ويهفو القلب ليشارك الجموع المخبتة الخاشعة إذ تنصت إلى النداء العلوي العظيم على جبل الرحمة في عرفات ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ ويمضي رسول الله ﷺ مختاراً جوار ربه، مخلفاً لنا التراث العظيم (المصدرين العظيمين) خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ. وتجد القضايا بعد رسول الله ﷺ فإن اجتمع الصحابة على حلها فهو الإجماع الذي يمثل المصدر الثالث للتشريع، وأما إن قال أحد الصحابة برأيه فيها دون إجماع فهو الاجتهاد الركن الرابع من أركان مصادر التشريع ثم طرأت العجمة على اللسان والبعد عن جو التنزيل بسبب الاختلاط بالبلاد المفتوحة، فكان لا بد من وضع ضوابط للتلقي من هذا الدين. فانبرى لذلك الإمام المطلبي الكبير محمد بن إدريس الشافعي فخط رسالته القيمة التي ولد بكتابتها علم جديد سمي بأصول الفقه.

ثم بحثت في نهاية الفصل موضوع هذا العلم ووضعت رسالتي في مكانها الشاغر منه. ثم أفردت الفصل الثاني لأنواع الأدلة ولمحت عنها بإيجاز ووضوح شديدين.

وأما في الفصل الثالث فقد رتعت في ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي وغمي ـ القرآن الكريم ـ وكان له المبحث الأول ثم انتقلت من ظلال القرآن إلى رياض السنة المشرقة التي نالت المبحث الثاني. وأقفلت الباب عند هذا المبحث لأفتح الباب الأول من الرسالة وهو الواضح ونهجت فيه إفراد منهج السادة الحنفية عن منهج السادة المتكلمين ـ أي أرباب الأصول غير الحنفية ـ وعلى هذا فقد كان الباب في فصلين كان الحنفية هم السابقين وأما المتكلمون فقد كانوا هم اللاحقين، وافتتحت الباب مبيناً صلة الواضح بالنظم (اللفظ) وتقسيمات الحنفية للنظم. أما الفصل الأول فقد خرج في أربعة مباحث ـ عدد أقسام الواضح عند الحنفية ـ ابتدأت من أقلها وضوحاً وهو الظاهر فنال المبحث الأول ثم النص الذي هو أشد

من الظاهر وضوحاً فحاز المبحث الثاني. ثم المفسر الذي يعلو النص ولا قبل للتأويل والتخصيص به - فنزل المبحث الثالث ثم جاء المحكم - رابع الأربعة وأقواها - وقد استعصى على النسخ فاحتل المبحث الرابع وابتدأت بالمبحث الأول وهو الظاهر فافتتحته بتعريف به عند أهل اللغة وأهل الأصول، ثم ثنيت بضرب أمثلة له من الكتاب والسنة وعبارات البشر. وقد استرسلت مع الأمثلة بسبب إقبال النفس على الكتابة إذ أنه أول ما طالعنا من أقسام الواضح. هذه واحدة، وشيء آخر نحن في جيل لا يكاد يستوعب عبارات الفقهاء فضلًا عن أن يهضم عبارات الأصوليين فلا بد من بسط الموضوع حتى يصبح مستساغاً للأفهام. وكنت أذيل المثال الفقهي بما تستريح إليه نفسي مع حيائي الشديد من زجها بين هؤلاء الجهابذة، ولذا فإني إذ أدلي بدلوي بين الدلاء أغض طرفي خجلًا لقصر باعي وقلة حيلتي. ولقد وقفت عند مسألة السوق في الظاهر لأنه يتوقف على تحريرها وتقريرها التباين والتداخل بين أقسام الواضح الأربعة، حتى إذا اشترطنا عدم السوق في الظاهر كانت أقسام الواضح متباينة في الوجود الأمر الذين اتفق عليه متأخرو الحنفية وقرره الكمال بن الهمام - رحمهم الله أجمعين - وقد كنت أحياناً أبث قلمي بعض لواعج نفسي مما أعانيه من حسرة بسبب هجران القطعان البشرية لشريعة الله ولعل نداوة الروح تكون واحة تستروحها النفوس.

أما النص فقد حذوت فيه حذو سابقه الظاهر وأوليت مسألة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» اهتمامي حتى بانت جلية دون لبس واضحة دون غبش.

أما المفسر والمحكم فقد أثبت أنه كان من الأولى جعلهما قسماً واحداً لأن الفيصل بينهما هو النسخ الذي توارى من هذه الشريعة أبداً بعد طي سجل الرسل عليهم السلام بالتحاق سيدنا محمد ﷺ بالرفيق الأعلى من الجنة. واختتمت الفصل بضرب أمثلة للتعارض بين أقسام الواضح الأربعة حيث يقدم الأقوى على من دونه عند التعارض. ونبهت أن بعض المحدثين كالأستاذين زكي شعبان والبرديسي قالا بعدم وجود مثال صحيح للتعارض

بين المحكم والمفسر إلا أنني اكتفيت برد النسفي وملاجيون هذا المقال. ثم انتقلت إلى الفصل الثاني حيث عشت مع منهاج السادة المتكلمين في الواضح وقسمته قسمين قدر عدد أقسام الواضح في اصطلاحهم أما الظاهر فقد عرفت به وذكرت أسباب الظهور وميدان استعماله وضربت له مثالًا يتصل بواقع حياتنا وحياة كل مسلم وهو التحاكم إلى شريعة الله.

وأما النص فقد ذكرت فيه آراء الأصوليين في النص والصلة بينه وبين الظاهر ثم اختتمت هذا الفصل بعقد موازنة بين نهجي السادة الحنفية والسادة المتكلمين رحمهم الله أجمعين.

وأخيراً أفصحت عما أكنه فؤادي من أن الحنفية قد أسروا قلبي في هذه الناحية وذلك بسبب الترتيب العجيب الذي انتهجه الإمام القاضي أبو زيد الدبوسي المتوفى سنة ثلاثين وأربعمائة للهجرة في كتابه «تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع» المخطوط في دار الكتب المصرية، رغم أنه من الرواد الأوائل من الحنفية في هذا الميدان وقد اقتفى من بعده هذا السبيل فخر الإسلام البزدودي وشمس الأئمة السرخسي ولم أر من تجرأ على الخروج عن هذه الجادة التي ولجها الدبوسي، ولم يند عن تقسيمه سلف ولا خلف من الحنفية. ولا غرو في سبق السادة الحنفية فهم أهل الرأي ولذا فقد أبدعوا في ميدان الأصول. وخرجت من الباب الأول لألج الباب الثاني وهو المبهم الذي خرج في حلة قشيبة زين صدرها نهج الحنفية. ووشى ظهرها مسلك المتكلمين فيه، فوقع في فصلين احتل الحنفية أولهما ونال المتكلمون آخرهما. أما الحنفية فقد عادوا وقسموا المبهم إلى أربعة أقسام - دأبهم في تربيع الأقسام - فحاز كل منها مبحثاً من مباحث هذا الفصل فأما الخفي فهو أقلها إبهاماً إذ أن الإبهام من خارج الصيغة وكان له المبحث الأول ثم زاد الإبهام الذي يزول بالاجتهاد فجاء المشكل الذي نال المبحث الثاني ثم تعمق اللبس الذي استدعى ورود بيان من الشارع وهذا هو المجمل الذي حاز المطلب الثالث. وأما المتشابه فلقد حير الألباب وأعجم حتى على الراسخين في العلم الذين وقفوا إزاءه واجمين يقولون: «آمنا به كل من عند ربنا» وهنا أبديت رأيي الضعيف بأن وضع المتشابه في علم

أصول الفقه (عارية من لصيقة) إذ أنه لا يقدم في تخريج فرع ولا يؤخر في استنباط حكم، إلا أنه دأب السادة الحنفية في تربيع الأقسام. وأليق مكان به هو علوم القرآن. ثم انتقلت إلى الفصل الثاني فالتقيت مع جمهور السادة المتكلمين الذين يرون ـ على الراجح ـ أن المبهم والمتشابه والمجمل شيء واحد، ثم عرضت فيه لأسباب الإجمال وأتبعتها بحكم المجمل.

وأخيراً وليس آخراً عدت لأضع نهج الحنفية في إحدى كفتي الميزان ونهج المتكلمين في الكفة الأخرى فرجحت كفة الحنفية وحازوا قصب السبق للمرة الثانية وأشرت عندها أنه بحسب الحنفية ليحوزوا السبق أن قواعد السادة المتكلمين تلتقي في كثير منها مع القواعد التي وضعها الشيخ أبو الحسن الكرخي وتلميذه أبو بكر الرازي الجصاص الحنفيين هذه القواعد التي يعتبرها الحنفية مجرد محاولات في عالم الأصول لم يحذ حذوها واحد من أصوليي الحنفية بعد أن سطع نجم القاضي الدبوسي هذا مع العلم بأني لست حنفياً إلا أن الله علمنا أن نكون قوامين لله شهداء بالقسط. ثم أقفلت الباب بعد أن أدخلت فيه مسائل اختلف في إجمالها وكانت معتركاً للآراء ومصطرعاً للأفكار. أما الباب الثالث الذي أفردته للتأويل: فقد وقع في أربعة فصول: كان الفصل الأول منها في سبعة مباحث الأول منها للتعريف بالتأويل ومتعلقاته ثم قارنت بين التفسير والتأويل في الثاني، وأما الثالث فلشروط التأويل وفي الرابع كتبت عن تأويل الصحابي للحديث الذي رواه، وتكلمت عن تأويل اللفظ العام وأنواعه في المبحث الخامس، وفي السادس جاء التأويل بالقياس، وفي السابع عرضت لحكم التأويل وميدانه. ونبهت في هذا المبحث أن علم الكلام كان غريباً على حس العقيدة الإسلامية حتى بدا نشازاً في لحن العقيدة المتناسق وأعجبني حكم الشافعي في علماء الكلام بضربهم والطواف بهم في عشائرهم، وأروى ظمئي كلام الإمام أحمد «لا يفلح صاحب كلام أبداً، علماء الكلام زنادقة» ونقلت تراجع الأئمة الثلاثة الذين انزلقوا مع علم الكلام وهم الغزالي والجويني والرازي ونقلت قول الغزالي «بأن الخوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه إلا لأحد شخصين. . .» وذلك لأن هذا الدين رباني فلا ينتقل إلا بوسائل ربانية،

فكما أن حقيقة العقيدة ربانية فمنهاج نقلها رباني كذلك، فلا توصل إلى الناس إلا من خلال فهم مستلهم من نور الكتاب والسنة، أما أن نستعمل الفكر الإغريقي الوثني لنقل العقيدة الإلهية الصافية فهذا خلط وخطر كبير وقع به بعض سلفنا الصالح لأن اللبن السائغ للشاربين لا ينقل بكأس آثارها خمرة ومن ثم فقد عقدوا العقيدة البسيطة الميسرة بالكلام الإغريقي ولقد كان إدخال المنطق اليوناني إلى علم الأصول - والله أعلم - بداية تعقيد للقواعد السهلة الميسرة لمنهاج الاستنباط ولي من مناهج الأوائل حجج واضحة على قولي. فمن قرأ رسالة الإمام العظيم الشافعي لا يمكن أن يجد حرفاً من المنطق الإغريقي بل يكاد يختلط عليه الأمر أنها في الأصول أو في السنة وذلك ليسرها وبساطتها وقل كما قلت في رسالة الشافعي بالنسبة لكتاب تقويم أصول الفقه للدبوسي وأصول السرخسي وأصول الفخر البزدوي. ولقد نسجت التأليفات في الأصول على هذا المنوال الميسر إلى أن جاء حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي المتوفى سنة خمس وخمسمائة للهجرة ثم جاء إمام علم الأصول الكبير فخر الدين الرازي المتوفى سنة ست وستمائة للهجرة. وقد ولع هذان الإمامان بعلمي الكلام والمنطق ذات المصدر الإغريقي الوثني وكان أن أدخلا هذين العلمين فيما تفوقا فيه وهو الكتابة في ميدان العقيدة والأصول. والحمد لله لقد أوتيا عقلين نفاذين وقريحتين وقادتين. والحمد لله مرة أخرى أن تراجع الأئمة الثلاثة إمام الحرمين الجويني وحجة الإسلام الغزالي والإمام الفخر الرازي عن علم الكلام وأعلنوا عن حسرتهم لإضاعتهم شطراً من حياتهم في هذا الميدان وكتب الغزالي رسالة إلجام العوام عن علم الكلام، وأفتى بحرمة الاشتغال بعلم الكلام وكذلك نقلت كلام الجويني في توبته. فقد كانت فورة حماس لعلوم اليونان على غفلة مما ستؤدي إليه ثم ذاقوا مغبة ذلك في حياتهم فعضوا أيديهم ندماً، ولقد كانوا أئمة يقتدى بهم ويحتذى حذوهم فتأثر بهم من خلفهم.

وما أشبه اليوم بالأمس فلقد بهرتنا حضارة الغرب حتى أغشت أبصارنا فقمنا بترجمة شريعة نابليون وأحللناها محل شريعة الله منهجاً لحياتنا ولا

حول ولا قوة إلا بالله العظيم، ثم التقينا في الفصل الثاني بالمدرسة الظاهرية العدوة التقليدية للتأويل، وقد كان لقاء ممتعاً مع حامي حمى هذه المدرسة الإمام ابن حزم رحمه الله حيث عشنا معه في الآفاق الوضيئة التي كان يحلق بها، وتعرفنا على المنظار الذي كان ينظر من خلاله إلى النصوص الربانية والأحاديث الشريفة ولا يكاد ينقضي عجبي عندما كنت أشهد السقطات العنيفة التي يهوي بها من تلك القمم السامقة وودعت المدرسة بعد أن أشرت إلى بعض الملاحظات حول المدرسة. وأما الفصل الثالث فقد استحوذت عليه قواعد للتأويل اخترتها من أمهات المخطوطات والمطبوعات في هذا الميدان، واختتمت الباب بالفصل الرابع حيث بسطت فيه أنواع التأويل فابتدأت بالتأويل القريب وثنيت بالتأويل الفاسد اللافتة التي تعمل من ورائها أصابع التخريب، والستار الذي أقامه أعداء الإسلام ليردوا أبناءه وليلبسوا عليهم أمر دينهم ونقلت عندها كلام ابن عقيل «هلك الإسلام بين طائفتين، بين الباطنية والظاهرية». وثلثت بالتأويل البعيد الذي نال نصيباً وافراً من مساحة هذا الفصل، ولقد احتلت المسائل التي وسم فيها السادة الحنفية بالأغراب والبعد مكان الصدارة فيه إلا أنني رددت بعض الاعتراضات والالتباسات التي غشت الأذهان والتبس فيها الحكم فوقفت برأيي الضعيف معهم في بعضها ورجحت بعدها في البعض الآخر لأتبع رأي الجمهور. وأوردت مسائل غريبة من كل مذهب من المذاهب الأربعة بدت غريبة أمام ناظري، إلا أن أكون ممن التبس عليهم الأمر كذلك، وأخيراً اختتمت الرسالة بالخاتمة التي لم تكن تلخيصاً للرسالة كما درج عليه أصحاب الرسائل وإنما كانت مدة علمية تتصل بوشائج متينة بالرسالة بل هي من مادة الرسالة وكان ذلك بإشارة شيخنا ـ الشيخ عبدالغني ـ الذي عاملني معاملة الأب المشفق والأخ الناصح فجزاه الله عنا خيراً، ونرجو الله أن يزيده رفعة بتواضعه لله سبحانه ثم أتبعت الخاتمة جريدة للأعلام والمراجع وفهرسة مفصلة للرسالة، وقبل أن أختتم البيان أحب أن أشير إلى بعض الحقائق التي خرجت بها من خلال تجربتي البسيطة:

١ ـ **أولها**: إن الرسالة والشهادة ليست غاية في نفسها، وإنما هي

وسيلة لغاية كبرى وهي إرضاء رب العالمين «إن لم يكن بك غضب علي فلا أبالي» ومن ثم طمعاً بالعودة إلى منازلنا الأولى ـ جنات عدن ـ فالشهادة مسؤولية كبرى أمام الله يسأل صاحبها عنها فلا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع منها علمه ماذا عمل به ومن ثم فهذه الإجازة التي تمثل أكبر إجازة للإفتاء في عرف أبناء هذا العصر تحتم علينا سلوكاً معيناً ونهجاً معاشياً متفرداً متميزاً فهي تستلزم مواقف صلبة بجانب هذا الدين.

﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ...﴾ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٤﴾﴾.

٢ ـ إن العلم يستدعي الخشية والتقوى ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾، ﴿وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ وعن ابن مسعود رضي الله عنه: ليس العلم بكثرة الرواية وإنما العلم الخشية ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ وهؤلاء الذين عناهم الإمام الشافعي بقوله: إن لم يكن الفقهاء أولياء الله فما لله من ولي. وقد قيل: الراسخ في العلم من صدق حديثه وبر يمينه وعف بطنه وفرجه. وأما أن يتحول هذا الدين العظيم إلى دراسات نظرية جامدة لا حراك فيها، خاوية لا حياة فيها، أشباح بلا أرواح فهذا ينذر بالويل والثبور ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث..﴾ وتكاد الأوصال تتقطع عندما تمر في خاطري صورة الرجل الذي يلقى في النار فتندلق أقتابه يدور بها كما يدور الحمار بالرحى كما رسمتها ألفاظ الحديث الشريف مثالًا لمن لا يعمل بما علم.

٣ ـ نحن أوصياء على البشرية مسؤولون عن أنفسنا وعن البشر أجمعين يوم القيامة:

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًاۗ﴾ وبالقيام بهذه المهمة نكسب سعادة الدارين ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا - أي شديدة وقاسية - وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾ لأن الله خالق هذا الإنسان رسم له المنهاج الذي يكفل سعادته.

وختاماً أضرع إلى الله أن يجزي فضيلة الأستاذ الشيخ محمد علي السايس عميد كلية الشريعة سابقاً عني كل خير وأن يختم له بخاتمة السعادة وأن يتوفانا وإياه على الإيمان وأبتهل بمثله لفضيلة الشيخ الأستاذ إبراهيم دسوقي الشهاوي رئيس قسم الفقه المقارن في الكلية. وأدعو بمثله لفضيلة الشيخ عبدالغني عبدالخالق رئيس قسم الأصول في الكلية وقد تقدمت دعوة أخرى له وجزى الله خيراً كل من شاركني في نسخ أو تصحيح أو نقل وأخص بالذكر زكي مصطفى الذي طبع الرسالة.

ملاحظة: أرجو من الإخوة المستمعين عدم التصفيق والقهقهة فإن هذه مجالس تشهدها الملائكة إذا خلصت النية فيها لله. فلا تطردوها بالتصدية. فإن أعجبكم أمر فقولوا ما شاء الله لا قوة إلا بالله وإلا فقولوا: لا حول ولا قوة إلا بالله.

وسبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

❁ ❁ ❁

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، إياك نعبد وإياك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم، ولا الضالين.

آمين.

رب اشرح لي صدري، ويسر لي أمري، ربنا هب لنا من لدنك رحمة، وهيىء لنا من أمرنا رشداً، ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به، واعف عنا، واغفر لنا وارحمنا، أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين.

رب زدني علماً.

اللهم أنا عبدك، ابن عبدك، ابن أمتك ناصيتي بيدك، ماض فيَّ حكمك، عدل في قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلوبنا، ونور صدورنا وعيوننا وجلاء أحزاننا، وذهاب همومنا وغمومنا، واجعله سائقنا وقائدنا إلى جنات النعيم، دارك دار السلام مع الذين أنعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقا.

اللهم ـ لا علم لنا إلا ما علمتنا ـ اللهم علمنا ما ينفعنا، وانفعنا بما علمتنا، اللهم اجعل عملنا خالصاً صحيحاً متقبلًا ـ إنك أنت السميع العليم.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الافتتاحية

باسمك ربي قد ولجنا هذا الميدان، وبحولك وعلمك وعونك سطرنا هذه المحاولات التي قدمنا فيها جهدنا القليل في هذا الساح الرحب، ولقد كانت ساعات مباركة ذقت فيها حلاوة البحث العلمي، وأنا أنقب بين طيات الصحف التي مضى عليها زمن ليس بالقليل، ما بين مخطوط بأيد مخلصة نذرت نفسها لله، ووهبت وقتها لخدمة دينه وحفظ شريعته، وما بين مطبوع محفوظ.

حقاً لقد كانت أياماً من أجمل أيام العمر، هيأ الله لنا فيها أن نطلع على ما لم أطلع عليه قط في حياتي، ولقد يسر المولى الكريم أن أنقطع هذه الفترة لإعداد الرسالة والتنقيب والبحث. ولقد أفدت كثيراً من دار الكتب المصرية والمكتبة الأزهرية.

أما دار الكتب: فلقد ابتدأت بها فأخذت فهرست الكتب الأصولية فيها ونقلتها كتاباً كتاباً واطلعت على ما استطعت الحصول عليه من الكتب المطبوعة. ثم انتقلت إلى قسم المخطوطات فيها واطلعت على جميع ما يتصل بموضوعي ولم أترك مخطوطاً قط إلا واطلعت عليه.

أما المكتبة الأزهرية فلقد أخذت هي بدورها نفس الدور الذي مارسته في دار الكتبة المصرية.

وأما الكتب الأصولية فحاولت ألا يفوتني مرجع قديم يقع تحت يدي أو أراه معروضاً في الأسواق. فحظيت مكتبتي بمجموعة قيمة من هذه المراجع القديمة التي ما تركت للمتأخرين شيئاً. وكانت هذه المراجع القديمة هي عمدة

الأسس التي اتكأت عليها اتكاء شديداً في رسالتي، وأما المراجع الحديثة فما كنت أرجع إليها إلا لأرى ما وافقت أو خالفت به الأقدمين، وكنت أحياناً أحاول التوفيق بين القديم والحديث. وأرد الحديث إلى القديم، وأحياناً أحاول أن أدلي بدلوي ناقداً وأعزو رأيي إلى المراجع التي يتكلم المحدثون باسم أصحابها. أو ينقلون رأيهم دون الالتفاف إلى كتب أصحابها.

وبدأت أخط الرسالة مستعيناً بهذه المراجع كلها بالإضافة إلى كتب التفسير حيث عرضت في البحث آية، وبأمهات كتب السنن وشروحها فيما لو عرض إلي حديث، وأما المعاجم اللغوية فهي المنهل الذي يبل صداي إذا تعطشت لمعرفة ما أشكل علي من مفرد أو تركيب.

ونهجت في بحثي إفراد مسلك الحنفية عن مسلك الجمهور الذي سموه بنهج المتكلمين أما مسلك الحنفية في أصولهم فكان ابتداء أن تتبعوا فروع أئمتهم وأصلوا منها القواعد ظناً منهم أن هذه هي القواعد التي كانت متأصلة في أذهان مشايخهم عندما فرعوا الفروع وخرجوها. ولذا فعندما يخرج فرع فقهي عن القاعدة الأصولية التي وضعوها حاولوا أن يحوروا القاعدة ويخصصوها حتى تكون القاعدة متساوقة ومتناسقة مع الفروع.

وأما الجمهور فلقد سلكوا طريقاً آخر في تأسيس قواعدهم وتأصيل أصولهم إذ أنهم وضعوا القواعد مجردة ومن ثم خرّجوا الفروع عليها. وجاءت الرسالة في ثلاثة أبواب دون الباب التمهيدي والخاتمة.

أما الباب التمهيدي فكان مدخلاً حقيقياً إلى الرسالة، عرضت فيه الرحلة المصيرية لهذا الكائن البشري وموقفه إزاء ينابيع الهدى ومشاعل النور، وكيف تلقى هذا الفيض الكوني الذي جاء من عند خالقه ليجعل منه كائناً متفرداً فذاً يبذ سائر مخلوقات الله بهذا المنهج الإلهي المعجز، وسرت مع القافلة البشرية عبر عصورها حتى ألقت رحلها على صدى النبأ العظيم الذي قالت عنه الجن:

﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا ﴿٢﴾﴾ [الجن ٧٢/ ١ ـ ٢].

ثم بينت المنهاج الفريد الذي تناول البشر به الرسالة الخاتمة، وبينت مكانة أصول الفقه من هذا المنهاج وموقعه الحقيقي منه، وأخيراً وضعت رسالتي في مكانها الشاغر من هذا العلم ـ أصول الفقه ـ.

ثم انتقلت إلى الدلالة وأقسام الأدلة والاستدلال «الأدلة غير الأساسية» وعرضت لمحة موجزة عن كل منها.

واختتمت الباب بفصل رتعت فيه في رياض السنة في مبحث بعد أن حظيت بنفحات الكتاب العزيز في مبحثه الأول.

وابتدأت بالباب الأول ـ الواضح ـ وكان فصله الأول منهج الحنفية في الواضح بأقسامه الأربعة، التي احتل كل قسم منها بحثاً من أبحاث الفصل. فكان للظاهر ـ أقل أقسام الواضح وضوحاً ـ المبحث الأول، وكان للنص المبحث الثاني، واحتل المفسر المبحث الثالث، واختتم الفصل بالمحكم الذي نال المبحث الرابع.

وأما الفصل الثاني فأفردته لمنهاج المتكلمين في الواضح. وكان لكل قسم من قسميه مبحث وهما الظاهر والنص عند المتكلمين.

أما الباب الثاني: فكان للمبهم، وقد سلك سنن الباب الذي سلفه بفصليه، وسبق نهج الحنفية ـ للمرة الثانية ـ فنال الفصل الأول بمباحثه الأربعة كما هي عادة الحنفية في تربيع الأقسام، فانفرد الخفي ـ أقل أقسام المبهم خفاء ـ بالمبحث الأول وحاز المشكل المبحث الثاني، ونال المجمل المبحث الثالث، وبقي للمتشابه المبحث الرابع.

وأما الباب الثالث: فكان للتأويل.

والحق أنه باب ممتع عشنا فيه مع الأئمة الأعلام، وفي الآفاق التي بها يفكرون ومن تلك الآفاق كنت أطل على الدود الذي يتلبط بالوحل، يتخبط تخبطات يظن بها أنه يطفىء نور الله:

﴿وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [الصف ٨/٦١].

وهذا فعل المفسدين بتأويلاتهم الفاسدة.

وابتدأنا الباب بفصل جامع عن معنى التأويل وفرقنا فيه بين التفسير والتأويل وعرضنا فيه شروط التأويل وتأويل العام والتأويل بالقياس.

وأما الفصل الثاني: فأفردناه للقواعد الضرورية للتأويل.

وأما الفصل الثالث: فقد التقينا فيه مع المدرسة الظاهرية التي عارضت التأويل واغتنمناها فرصة للتعرف على طريقة تفكير زعيم هذه المدرسة وعشنا بين صفحات سفره الضخم ـ الإحكام في أصول الأحكام ـ.

وأما الفصل الرابع: فقد جعلناه لأنواع التأويل، واحتل التأويل البعيد مساحة كبيرة من هذا الفصل، وعرضت فيه لتأويلات بعيدة من كل مذهب من المذاهب الأربعة.

وأخيراً جاءت الخاتمة.

وأتبعت الرسالة بجريدة للأعلام والمراجع.

وختاماً، أجزل العطاء فأقول: جزى الله خيراً كل من أمدنا بمعونة، أو تفضل بعون الله علينا بمراجعة أو طباعة أو نسخ، ولا أنسى في هذا الميدان أستاذي الشيخ الفاضل عبدالغني عبدالخالق، الذي أحاطني بحنانه وعاملني معاملة الأب البار، والأخ المشفق، والمربي الناصح، ولقد كان لمكتبته القيمة دور يذكر في إعداد هذه الرسالة.

وأقول ثانياً: جزى الله خيراً الأستاذين الفاضلين اللذين تفضلا بقبول مناقشة الرسالة، وأبتهل إلى الله أن يسبغ علينا نعمه ظاهرة وباطنة.. إنه هو السميع العليم.

عبدالله يوسف مصطفى عزام

رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الباب التمهيدي

وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول: المدخل إلى الأدلة وفيه ثلاثة أبحاث:

المبحث الأول: رحلة الإنسان الدينية حتى نزول الشريعة الخاتمة.

المبحث الثاني: منهاج التناول وطرق الاستنباط في هذه الشريعة الخاتمة.

المبحث الثالث: صلة رسالتنا بأصول الفقه.

الفصل الثاني: الدلالة والاستدلال والأدلة.

الفصل الثالث: في الكتاب والسنة وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في الكتاب.

المبحث الثاني: في السنة.

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الأول

المدخل إلى الأدلة

وفيه مباحث:

المبحث الأول
رحلة الإنسان الدينية حتى نزول الشريعة الخاتمة

لقد شاءت إرادة الله ـ عز شأنه ـ أن يخلق هذا الإنسان. ولقد بدأ خلق الإنسان بآدم عليه السلام من قبضة من طين ونفخة من روح:

﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧٤﴾﴾ [ص ٣٨/ ٧١ ـ ٧٤].

ولقد كان ميلاد الإنسان في هذا الحفل المهيب في الملأ الأعلى، إيذاناً منذ أول لحظة بكرامة هذا المخلوق الذي سيكون خليفة في الأرض:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة ٢/ ٣٠].

وبعد ميلاد هذا المخلوق هناك في الملأ الأعلى أمر الملائكة بالسجود له، وكان الرفض من إبليس تكبراً، فأخرج إبليس من الجنة:

﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ ﴿١٣﴾ قَالَ أَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤﴾ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ﴿١٥﴾﴾ [الأعراف ٧/ ١٣ ـ ١٥].

وسكن آدم وزوجه ـ بعد أن خلقها الله ـ الجنة وأذنا أن يأكلا ما شاءا من الجنة، وحظر عليهما تناول شجرة معينة، وكان التحذير الشديد من العدو العنيد قد وجهه الله إلى آدم وزوجه، ويشاء الله أن يصل الشيطان إلى نفسيهما بإغرائه ووسوسته، وظهوره بهيئة المشفق الناصح لهما، بأن الخلد والملك إنما يكمن في تناول الشجرة الممنوعة. وأكد لهما نصحه بقسم كاذب. فلم يسع آدم وزوجه إلا أن يتناولا من الشجرة، لتتبدى إثرها مباشرة عورة كل منهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة لستر العورتين اللتين ظهرتا إثر عصيان مالك الملك الذي أقطعهما الجنة يرتعان فيها حيث يشاءان. وكان العقاب العادل أن يهبط الإنسان من الجنة ليعيش في صراع مرير مع إبليس الذي كان السبب المباشر في إخراجه من موطنه العزيز ومسقط رأسه ـ الجنة ـ.

وبدأت الرحلة ـ من هناك ـ من الجنة، رحلة البشرية ممثلة في شخصين آدم وزوجه ـ أهبطا بسبب مخالفة أوامر الخالق المالك، ولكنهما تابا وطلبا المغفرة من رب العالمين، إثر الخطيئة:

﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة ٢/ ٣٧].

وجاء القرار الإلهي، ليلقي في أسماع الزوجين المطرودين من موطنهما:

﴿اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة ٢/ ٣٦].

وكان هذا البيان الرباني فور مغادرة اللاجئين موطنهما ليحدد لهما

طبيعة المعركة التي سيخوضانها ومن بعدهما - ذريتهما - ومبيناً امتداد الصراع مع هذا العدو منذ أول لحظة إلى يوم الدين ولكن الله - الرحمن الرحيم - لم يترك الإنسان وحيداً في معركته مع الشياطين، فلقد زوده بطاقة كبيرة للمعركة الضارية، وهيأ له أسباب الانتصار في المعركة، ورسم له الطريق المستقيم للعودة إلى موطنه الحبيب الذي أخرج منه مطروداً.

لقد شاء الله أن يكون ناموس الصراع في جانب الإنسان - إن أطاع - فلقد رفع عنه سلطان إبليس ابتداء وأعلنها مدوية:

﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [الحجر ١٥/ ٤٢].

وعلى هذا فليس هنالك مجال للشيطان على نفس آدم وأبنائه إلا إذا أسلم الإنسان لشيطانه القياد:

﴿وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ۖ وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى ۖ فَلَا تَلُومُونِى وَلُومُوٓا۟ أَنفُسَكُم ۖ مَّآ أَنَا۠ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَآ أَنتُم بِمُصْرِخِىَّ ۖ إِنِّى كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ ۗ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٢﴾﴾[1].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فلقد جبل الله فطرته على التوحيد:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف ٧/ ١٧٢ - ١٧٣].

وفي هذا المعنى (الحديث): «**ما من مولود إلا يولد على الفطرة،**

---

(١) سورة إبراهيم، الآية ٢٢، ومعنى ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي: لا ينجي بعضنا بعضاً من عذاب الله ولا يغيثه. والإصراخ: هو الإغاثة. انظر الكشاف للزمخشري ١/٥٠٥.

فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[1].

والحديث الآخر: **«إني خلقت عبادي حنفاء كلهم. وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم»**[2].

وحتى يستطيع الإنسان أن يقوم بوظيفة الخلافة كاملة دون معوق، فقد سخر الله القوى الكونية:

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان ٣١/ ٢١].

وفي جانب هذا التسخير لما في السموات والأرض للإنسان، فلقد زوده الله في كيانه بأعضاء لا بد منها لإتمام الرحلة وإنهاء المسيرة. ومن هذه النعم ما يشترك به الإنسان مع غيره من الأحياء كالسمع والبصر، ومنها ما ينفرد به دون كائنات الأرض، وهو العقل، الذي جعل من الإنسان مخلوقاً فذاً متميزاً فريداً وقد جعل الله هذا العقل مناط التكليف إذ به يرتبط الحساب، فبه وعليه يكون الثواب والعقاب، وعلى هذا فلم يكن الإنسان مفطوراً بحيث يسير إلزاماً على النهج الذي رسمه بحيث لا يند قيد شعرة، ولا يخرج عن الجادة قيد أنملة كما هو الحال في بقية المخلوقات جميعاً التي لا يمكنها أن تخرج لحظة واحدة عن نواميسها الإلهية كما هو شأن الكواكب التي تلتزم مسيرتها ومدارها، مرتبطة بمحورها ومركزها في حركة دائبة دون تحوير أو تغيير.

---

(١) رواه البخاري في كتابي الجنائز والتفسير. انظر صحيح البخاري ٢٠٧/٦ ط منير الدمشقي ورواه مسلم في صحيحه جـ٤ ص٢٠٤٧ ط الحلبي تحقيق عبدالباقي. ورواه أبو داود والترمذي ٤٤٧/٤ ط الحلبي. ورواه أبو داود الطيالسي حديث رقم ٢٣٥٩ ورواه مالك في الموطأ ٢٤١/١ ط الحلبي. ورواه الواقدي في مغازيه ص ٣٦١ ورواه أحمد في المسند ٤٣٥/٣ ط الحلبي سنة ١٣١٣هـ، وانظر كذلك الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير كلاهما للسيوطي ١٢٢/٣.

(٢) رواه مسلم في كتاب الجنة جـ٤/٢١٩٧ تحقيق عبدالباقي ط الحلبي ورواه أحمد في المسند ١٦٢/٤ وانظر المعجم المفهرس للحديث ٥٢٢/١.

﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فصلت ٤١/ ١١].

ولذا فالإنسان قد أعطي قسطاً من الإرادة التي يسيرها العقل فيختار إحدى السبيلين اللذين رسمهما الله له، حتى يكون بموجب هذه الإرادة والاختيار الثواب والعقاب.

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾﴾ [الشمس ٩١/ ٧ ـ ١٠].

ومن رحمة الله عز وجل ألا يترك الإنسان بعقله يحدد المسيرة إليه، ويفكر بعقله حتى يصل إلى موطنه الأول، وإنما رسم له منهاجاً ثابتاً وطريقاً سوياً مستقيماً حتى يعود إلى موطنه الأول الذي أخرج منه. يقول ابن القيم:

فحي على جنات عدن فإنها　　منازلك الأولى وفيها المخيمُ
ولكننا سبي العدو فهل ترى　　نعود إلى أوطاننا ونُسلِّم

مهمة الأنبياء:

ومن أجل بيان هذا المنهج الذي يحدد المسيرة الإنسانية إلى دار السلام، فقد اقتضت إرادة الله أن يرسل رسلًا إلى البشر من جنسهم، يتكلمون بلغتهم. على درجة عالية من الصفاء والنقاء، والكمال البشري، والرجولة والطهر، والسمو والتجرد، والإخلاص والكفاءة والطاقة، والإصرار والحماسة والإدراك والكفاية. هؤلاء الناس الذين يصطفيهم الله على عينه يحملون أمانته ويتحملون تكاليف تبليغها كائنة ما كانت التضحيات، ومهما ارتفع ثمن التبليغ، ومهما جلت التضحيات. ويدفعون الثمن غالياً من راحتهم وأموالهم ودمائهم وقد يقدمون بالتالي حياتهم من أجل إنقاذ البشرية وتقديم السعادة إليها:

﴿ٱللَّهُ يَصْطَفِى مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ ٱلنَّاسِ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿٧٥﴾﴾ [الحج ٢٢/ ٧٥].

فالله عز وجل ـ السميع البصير ـ يختار واحداً من القوم أو الأمة وهو خيرها لأنه خيرة الله لهذه الأمة.

الإسلام هو دين الرسل أجمعين:

ولقد جاءت جميع النبوات بدين واحد - هو دين الإسلام - الذي يتضمن قاعدة مشتركة ثابتة لا تتغير:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة ٢/ ٦٢].

ولذا فجميع الأنبياء جاؤوا بقاعدة ثابتة وهي «توحيد الألوهية، والإيمان بالحساب بعد البعث، والأعمال والأخلاق الصالحة»(١). هذه القاعدة هي جماع أمر النبوات:

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [الأنبياء ٢١/ ٢٥].

وأما أن الإسلام هو دين البشرية من لدن آدم - عليه السلام - إلى يوم الدين، فلقد ورد في القرآن في أكثر من موضع ما يثبت هذا. منها:

﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾﴾ [البقرة ٢/ ١٣٣].

﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾﴾ [البقرة ٢/ ١٣٦].

وعلى لسان يوسف - عليه السلام -:

﴿تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [يوسف ١٢/ ١٠١].

وعلى لسان الحواريين:

﴿نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران ٣/ ٥٢].

وإذن فالإسلام هو دين البشرية جمعاء(٢). والإنسان إزاء كل نبي ليس

---

(١) انظر مبادىء الإسلام للمودودي ص٥٠.

(٢) راجع هذا الموضوع بإسهاب في كتاب: مبادىء الإسلام لأبي الأعلى المودودي.

عليه إلا أن يؤمن بهذا النبي، وبعدها يقدم له النبي النهج الكامل الذي يوصله إلى داره الأولى ـ الجنة ـ. ولئن كفر بهذا النبي فإنه يشقى في الدنيا ولن يصل إلى الجنة في الآخرة، وذلك لأنه لا يصل بين هذه الأرض التي أنزل الإنسان عليها وبين الجنة إلا خط مستقيم واحد، وذلك لأنه لا يصل بين أية نقطتين إلا خط مستقيم واحد، وهذا الخط هو الذي أتى به النبي، فإذا تنكب أي بشر هذا السبيل فلن يصل إلى الجنة قطعاً.

الدين واحد والشريعة متغيرة:

وقد كان كل نبي يأتي ـ إلى جانب الدين الواحد الثابت ـ بشريعة تتناسب مع حالة قومه الاجتماعية، وتعالج مشاكلهم التي يعانون منها.

وإذا سمحنا لأنفسنا أن نسمي تفاصيل الأحكام التطبيقية العملية شريعة فإنا نقول: لقد كان دين الإسلام هو دين كل نبي. إلا أن شريعة كل نبي قد تختلف في بعض تفاصيلها عن شريعة النبي الآخر. وهكذا توالت الرسالات، وجاءت رسل الله تترا:

﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضًا وَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَ فَبُعْدًا لِّقَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ (٤٤)﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٤٤].

ولقد هيأت هذه الرسالات بمجموعها للرسالة الأخيرة، إذ أنها أشاعت في الأرض عقيدة التوحيد والإيمان باليوم الآخر، نعم لقد كانت العقيدة الصافية التي يأتي بها النبي يغشاها مع الزمن الغبش والغموض وتختلط بالعقائد الوثنية، وبعض الشعائر التي يزاولها أهل الشرك. ولذا فإن العقيدة قد تهن بعد هذا اللبس والاختلاط فيأتي النبي ليزيل ما علق بالعقيدة الصافية من شوائب الوثنية وما لطخها من أوضار(١) الأرض وسخافات التفكير البشري. وهذا الذي حصل بالنسبة لديانة سيدنا إبراهيم.

﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ (١٢٠)﴾ [النحل ١٦/ ١٢٠].

---

(١) الأوضار: الأوساخ وزناً ومعنى ـ المصباح المنير ٩١٣/٢.

ثم دخلت عبادة الأوثان ودنس بها أول بيت وضع للناس، وأضحت الكعبة ـ البيت الحرام ـ محطاً للأصنام وانقلبت عقيدة التوحيد الصافية إلى شرك يزاوله سدنة من علية القوم فيتبعهم الرعاع مذعنين مستسلمين. وكذلك حصل بالنسبة للديانة الصافية التي أنزلت على موسى ثم حرفها اليهود:

﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [البقرة ٢/ ٧٩].

﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [آل عمران ٣/ ٧٨].

وهذا الذي حصل بالنسبة للرسالة التي سبقت الرسالة الخاتمة، وهي رسالة عيسى عليه السلام فلقد حرفت وعبثت بالمبادىء الربانية أيدي البشر اتباعاً لأهوائهم:

﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾[1].

---

(١) التوبة ٩/ ٣٠ ـ ٣١. وامتد التحريف في الكتب السماوية عبر التاريخ، وكان من جراء امتداد الأيدي إلى رسالات الله وكتبه، هذا الموقف المحزن المشين الذي وقفته الكنيسة في العصور الوسطى إزاء علماء الفلك والكيمياء وسائر العلوم التجريبية، فكان أن أحرق (غاليلو) ـ الذي اخترع التلسكوب ـ وكذلك (كوبر نيكوس) الذي تكلم عن كروية الأرض وحصل العداء الشديد بين العلم والكنيسة وانتصرت الكنيسة في بادىء الأمر بسبب هيلمان رجال الدين وتسلطهم بادىء ذي بدء، ثم أخذ الموقف يتحول لصالح العلماء وكان الانفجار الأول الذي أعلنه (دارون) بنظرية التطور، وأعلن الإلحاد وقام الانفصام النكد بين العلم والدين، والعلم يحقق انتصاراته في ميادين الفضاء وكلما حقق =

ومن خلال العبث بالكتب الربانية يبدو التناقض، وتبين السخافات المضحكة لولا أنها مبكية، فلقد حفلت هذه الكتب خاصة الكتاب المقدس بعهديه ـ القديم والجديد ـ أوصافاً لخالق المخلوقات لا ترتفع كثيراً عن التصورات الجاهلية والوثنية الإغريقية، بل إن تصور العرب في جاهليتهم الأولى يرتفع كثيراً عن تصورهم، ومن ذلك:

جاء في الإصحاح الثالث من سفر التكوين: بعد ارتكاب آدم لخطيئة الأكل من الشجرة ما يلي: «وسمعا صوت الرب الإله ماشياً في الجنة عند هبوب ريح النهار. فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله، في وسط شجر الجنة، فنادى الرب الإله آدم، وقال له: أين أنت؟ فقال: سمعت صوتك في الجنة، فخشيت لأني عريان، فاختبأت. فقال: من أعلمك أنك عريان؟ هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك ألا تأكل منها؟».

وعن الطوفان: «ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض، وأن كل تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم. فحزن الرب أنه عمل الإنسان

= العلم انتصاراً كلما سجل مقابلها هزيمة للكنيسة ورجالاتها وأخذت الكنيسة تتراجع عن مواقفها وتنزوي وتتضاءل أمام انتصارات العلم الذي أعلن عداءه للدين ابتداء. وجاءت بعد ضربة (دارون) صيحة أخرى أشد وأعتى وهي صرخة (فرويد) في عالم الجنس، ثم تلتها الضربة القاصمة للكنيسة وهي تأليفات (ماركس) في علم الاقتصاد. والإلحاد هو الطابع البارز لهؤلاء الأبطال!! الذين يلبسون أردية العلم والعلماء. وانزوى الدين النصراني أخيراً بين جدران الكنيسة الأربعة. مولولاً أسفاً كسيفاً مهزوماً. والسبب لهذه الهزيمة بسيط يدركه كل من كان له لب أو ألقى السمع وهو شهيد، وهو أن دين الله لم يدخل هذه المعركة أبداً وإنما دخل المعركة دين محرف بشري ويتولاه أناس مخرفون ويقابلهم عقول بأيديها وقائع ومختبرات وحقائق علمية وتحت أيديهم وثائق من تاريخ الكنيسة الأسود المرير يؤلبون بها قلوب الناس على الكنيسة ورجالها. وأنكر العلم إله الكنيسة لأنه السيف الذي تبتر الكنيسة به فعندما سقط هذا السيف بالإلحاد سقطت الكنيسة. وأما اليهود فحدث عنهم ولا حرج فتلمودهم حافل بالأساطير. وكذلك كتاب العهد القديم (المقدس عندهم) محشو بالخرافات والتحريفات. وإن أردت المزيد في هذا الباب فعليك بسلسلة كتب الأستاذ عبدالله التل: اليهودية وخطرها على الإسلام والمسيحية، الأفعى اليهودية، جذور البلاء، وكذلك راجع فصل اليهود الثلاثة في كتاب «التطور والثبات في حياة البشرية».

في الأرض، وتأسف في قلبه. فقال الرب: أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقته».

ففي الفقرة الأولى: الله لا يدري أين آدم لأنه اختبأ أمام شجرة أمامه، وفي الثانية حزن الرب وتأسفه على خلق الإنسان!

وأما النصرانية فلنصغ إلى (درابر) في كتابه: الصراع بين الدين والعلم وهو يحدثنا فيقول: «دخلت الوثنية والشرك في النصرانية بتأثير المنافقين الذين تقلدوا وظائف خطيرة، ومناصب عالية في الدولة الرومانية، بتظاهرهم بالنصرانية ولم يكونوا يحفلون بأمر الدين، ولم يخلصوا له يوماً من الأيام. وكذلك كان (قسطنطين)... فقد قضى عمره في الظلم والفجور، ولم يتقيد بأوامر الكنسية الدينية إلا قليلًا في آخر عمره سنة **٣٣٧**م»[1].

«إن الجماعة النصرانية، وإن كانت قد بلغت من القوة بحيث ولت (قسطنطين) الملك ولكنها لم تتمكن من أن تقطع دابر الوثنية، وتقتلع جرثومتها. وكان نتيجة كفاحها أن اختلطت مبادؤها، ونشأ من ذلك دين جديد، تتجلى فيه النصرانية والوثنية سواء بسواء.. هنالك يختلف الإسلام عن النصرانية، إذ قضى على منافسه (الوطنية) قضاء باتاً، ونشر عقائده خالصة بغير غبش»[2].

الرسالة الخاتمة:

ثم جاءت الرسالة الأخيرة بعد أن اجتازت البشرية مراحل الصبا ووصلت إلى رشدها، واتصلت أجزاء كثيرة من الأرض ببعضها عن طريق التجار الذين يجوبون أنحاء العالم القديم، يتنقلون بين آسيا وأفريقيا وأوروبا، وكانت الجزيرة العربية هي المكان الذي اختاره الله مهداً لهذه الرسالة، وموطناً للنور الذي انبعث فيما بعد لينير جوانب الأرض ويبدد ظلماتها.. وهي تقع في قلب هذا العالم القديم.

---

(١) نقلًا عن كتاب ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين لأبي الحسن الندوي ص١٦٦.
(٢) نقلًا عن كتاب ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين لأبي الحسن الندوي ص١٦٦.

جاءت الرسالة الأخيرة بعد أن ظهر الفساد في البر والبحر، وأصبح الجنس البشري في حالة تشبه الفناء بسبب التردي في الشهوات وبسبب الترف الذي نخر في جسم الإمبراطوريتين الكبيرتين آنذاك. فهذه الإمبراطورية الرومانية التي كانت تقسم الناس إلى قسمين منها الأشراف والأمراء الذين يجري في عروقهم الدم الأزرق النبيل، ثم طبقة الفلاحين والتجار وأخيراً طبقة الأقنان الذين ينخفضون في منزلتهم عن الحيوان. وأما غرقهم في السعار الجنسي المجنون فلا بأس عليك لو أطلت في التحدث عنه وأشر بعناوين ابتداء، فحدث عن فينوس الزانية التي اتخذها الرومان إلهة الجمال، وباخوس السكير الذي اتخذه الرومان إلهاً للخمر، وكيوبيد إله الحب عندهم وهو ابن أفروديت ـ إلهة ـ خادنت ثلاثة من آلهة اليونان القدماء فولدت كيوبيد ـ ابن الزنا ـ كما تروي أساطير الرومان نقلًا عن اليونان[1].

وما كان الفرس المجوس ـ عبدة النار ـ إلا أسوأ حالًا من الرومان.

وجاء رسول الله محمد ﷺ خاتم النبيين:

﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ [الأحزاب ٣٣/ ٤٠].

إلى البشرية وأعلن بمقدمه ختم الرسالات، وقد جاء يحمل في يمينه الذِّكر المحفوظ على مر الدهر ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر ١٥/ ٩] وبذا فقد كانت معجزته خالدة ـ ما تعاقب الليل والنهار ـ وما دامت السموات والأرض.

لقد أنزل القرآن على قلب المصطفى ﷺ يحمل في آياته معجزة تتحدى البيان العربي إلى يوم الدين. وفي طياته الدستور الدائم ـ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ـ ليكون القانون الإلهي لهذه الأمة في جميع دهورها. ولقد كان هذا البعث بعثاً للإنسانية من ميتتها، وميلاداً للإنسان والبشرية من جديد، وحدثاً هائلًا حول خط سير التاريخ البشري.

---

(١) راجع مقدمة كتاب الحجاب لأبي الأعلى المودودي.

جاء القرآن ونزل يوم نزل ـ بنفس الصيغة التي بين أيدينا دون نقصان حرف واحد منه ـ ولذا فهو الوثيقة الوحيدة الثابتة من الله إلى البشر. وبهذا يكون القرآن هو الكتاب السماوي الوحيد الصادق على هذه الأرض. وبذا فقانون البشر الذي رسمه الله للإنسان ليكون دستوراً خالداً لهم هو هذا الدين فحسب. وعلى هذا فحل مشاكل الإنسانية وسعادتها، موجود بين أيدينا ـ نحن المسلمين ـ لأننا لم نضع هذا الدستور من عقولنا ولا أملته أهواؤنا، وإنما هو كلام الله، خالق هذا الإنسان الذي يعلم ما يسعده ويشقيه. ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك ٦٧/ ١٤]. وبيده مفاتيح مغاليق هذه النفس الإنسانية، ولا يمكن أن تفتح أقفال هذه النفس الإنسانية إلا مفاتيح من صنع رب هذه النفس. وبعد إنزال هذا القرآن على هذا النبي الكريم ﷺ، لم يبق إلا الإيمان بهذا النبي وبهذا الكتاب الذي أنزل عليه ليحوز الإنسان سعادة الدارين. وليسلك الطريق الصحيح الوحيد ـ الباقية على هذه الأرض ـ إلى الجنة.

وكثير من الناس يظن أنه بتنفيذ هذا الدين يكسب الآخرة فحسب. وهذا وهم كبير، فهذا الدستور الذي ضمنه الله قرآنه هو الذي يتفق مع فطرة البشر، وهو المدار الذي رسمه الله لهذا المخلوق بحيث إذا خرج عنه فإنه يشقى ثم يتحطم إذا بقي متنكباً هذا المدار.. تماماً كالنجم الذي أفلت من مداره فإنه يهوي ثم لا بد أن يصطدم بكوكب آخر فيتحطم.

ولذا فأي خروج على هذا الطريق الثابت هو خروج على الفطرة ذاتها وبالتالي هو النزاع والصراع بين الدستور الجديد المناقض للفطرة وبين الفطرة، والفطرة لا يمكن أن تنهزم أو تغلب لأنها باقية بقاء الإنسان، ولذا لا بد أن تكون الهزيمة هي النهاية الأكيدة المحتومة لأي منهج خارج عن منهج الله:

﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا أَمْثَٰلَكُم﴾ [محمد ٤٧/ ٣٨].

لأنه لا يستطيع القانون الدخيل أن يصمد أمام مطارق الفطرة الأصيلة:

﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَـٰبِدُونَ ﴿١٣٨﴾﴾ [البقرة ٢/ ١٣٨].

وأما الشقاء في الدنيا بسبب الخروج على منهج الله فلقد صرحت به الكثير من الآيات:

﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾﴾[1].

﴿مَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [النحل ١٦/ ٩٧].

والطيب في الحياة يشمل جميع جوانب الخير والسعادة والسلام والهناء ويقول جل ذكره:

﴿الٓر ۚ كِتَـٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَـٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴿١﴾ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ ۚ إِنَّنِى لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴿٢﴾ وَأَنِ ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَـٰعًا حَسَنًا إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِى فَضْلٍ فَضْلَهُۥ ۖ وَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ ﴿٣﴾﴾ [هود ١١/ ١ ـ ٣].

وعلى هذا فالأخذ بمنهج الله ضروري ضرورة بقاء الجنس البشري ضماناً أكيداً لسعادة البشر. ودستوراً خالداً من خالق هذا الإنسان:

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَـٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾ وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [الأنعام ٦/ ١١٥ ـ ١١٦].

ومن ثم فاتباع القرآن لا مناص منه لأنه كلمة الله، وهو الصدق،

---

(١) سوره طه ٢٠/١٢٣ ـ ١٢٤ ومعنى ضنكاً: شديدة وقاسية.

لقد رأيت أبا ليلى بمنزلة ضنك يخير بين السيف والأسل

والأسل بفتح السين نبات دقيق الأغصان تتخذ منه الغرابيل في العراق وهو يعني هنا الرماح تشبيهاً لها بنبات الأسل لدقتها. انظر أساس البلاغة للزمخشري ص١٢ وص٥٦٨.

والعدل والثابت ـ لا مبدل لكلماته ـ. ولأنه أنزل من السميع العليم الذي يعلم ما يصلح هذا الإنسان ويسعده. وفي المقابل إن معظم أهل الأرض يتبعون الظن الكاذب وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً.

إن ملخص هدف النبوات والرسالات والكتب الربانية واحد لم يتغير خلال التاريخ البشري كله وهو: سعادة الإنسان في الدارين.

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ . . .﴾ [الحديد ٥٧/ ٢٥].

إن المهندس الذي صمم الجهاز أو الآلة هو أعلم الناس بهذا الجهاز ولا بد لضمان الإصلاح في حال العطب من الرجوع إلى نفس المهندس، ولله المثل الأعلى. فلا بد من الرجوع إليه لمعرفة أصلح الطرق وأقومها لتسيير هذا الإنسان وإصلاحه.

وبعد أن تأكد عندنا حتمية الرجوع إلى هذه الشريعة الخالدة من أجل ضمان سعادة البشر. لا بد أن نتعرف على منهاج تناولها وطريقة نقلها من السطور إلى متناول الأيدي وإحالتها من الورقة إلى الواقع والحركة، والتعرف على مناهج استنباطها.

المبحث الثاني
منهاج التناول وطرق الاستنباط في هذه الشريعة الخاتمة

مما لا ريب فيه أن القرآن بدأ يتنزل على رسول الله ﷺ، وكان النبي العربي ﷺ يفهم هذا التنزيل الإلهي ـ إذ بلسانه نزل:

﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء ٢٦/ ١٩٢ ـ ١٩٥].

ويحيله مباشرة إلى عالم حي، ويحول كلماته إلى واقع وحياة.

وأخذ رسول الله ﷺ يعرض دعوته على أقرب الناس إليه، ابتداء من

زوجه الوفية ـ خديجة رضي الله عنها ـ ثم صديقه أبي بكر، وعلي ـ ابن عمه ـ الذي يعيش في كنفه. ثم أخذت الدعوة تشق طريقها بين رجالات قريش والذين يسكنون في مكة ببطء شديد. وكان رسول الله ﷺ يتلو ما ينزل عليه من قرآن على هذه القلوب التي أخبتت، والأسماع التي أصغت. وهي بدورها تتملاه في ذات أنفسها وتنفذه ابتداء من ذاتها، ثم يقوم العمل واللسان معاً بدور التبليغ إلى الآخرين.

وكان الصحابة واقفين إزاء هذا القرآن الذي ينزل به جبريل الأمين موقف الجندي في ميدانه ينتظر الأمر الفوري ليطبقه وينفذه. وإذا حزبهم أمر في شأن فهم هذا الدين، أو التبس عليهم شيء في تنفيذه، فزعوا إلى رسول الله ﷺ، فيوضح لهم اللبس، ويزيل عن أنظارهم الغبش. ولذا فلقد كانت السنة تسير جنباً إلى جنب مع القرآن الكريم في تربية الجماعة المسلمة وتوجيهها والتشريع لها. ولم يكن للمؤمنين في شأن هذا النبأ العظيم مصدر يرجعون إليه إلا الوحي سواء منه ما كان متلواً ـ وهو القرآن ـ أو غير متلو ـ وهو السنة ـ وليس لهم من الأمر إلا هذا. إذ أن هذا الأمر ـ أمر التشريع ـ هو شأن الإله الواحد القهار، يريد أن يبلغ أوامره ونواهيه إلى عباده فاختار المصطفى ﷺ ليقوم بعملية التبليغ دون تحريف ولا تصريف:

﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥﴾ [النجم ٥٣ /٣ ـ ٥].

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ۝٤٤ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ۝٤٥ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ۝٤٦﴾ [الحاقة ٦٩/ ٤٤ ـ ٤٦].

وعلى هذا فلم يكن يعوز الصحابة في أمر دينهم إلا شيء واحد، وهو أن يعودوا إلى البشير النذير يسألونه، فينتظر الوحي الذي يتنزل عليه بالقرآن وإلا فهو يتكلم فيها بعد أن يكون قد أذن الله له أن يفتي في المسألة.

وكان يحصل أحياناً أن يحكم أبو القاسم ﷺ في مسألة ما، ثم يعقب القرآن على عمله مؤيداً أو معارضاً. ومما لم يقر القرآن فيه رسول الله ﷺ إذنه للمنافقين في القعود عن غزوة تبوك فنزل البيان الرباني:

﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة ٩/ ٤٣].

ومثلها كان الشأن في قضية أسرى بدر عندما قبل رسول الله ﷺ الفدية منهم فنزل الوحي بالقرآن:

﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الأنفال ٨/ ٦٧ ـ ٦٨].

وعلى هذا فالله عز وجل ـ صاحب هذا الحق، الحاكم لعباده ـ هو المرجع الأول والأخير في التشريع لعباده ولم يكن رسول الله ﷺ إلا مبلغاً فإن أفتى بحكم أو قضى بقضاء ثم سكت القرآن عن تصحيحه فإن هذا إقرار من صاحب الأمر المطلق على صحة هذا الحكم وأن هذا الحكم الذي حكم به ﷺ هو حكم رب العالمين الذي يرتضيه لعباده دستوراً خالداً ومنهاجاً ثابتاً إلى أن تضع كل مثقلة حملها أمام الميزان. وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم ـ وهم أهل اللغة، وأصحاب البيان يشاهدون الوحي والتنزيل. ويصاحبون التشريع ـ قرآناً أو سنة ـ ولم يكن ينقصهم البديهة ولا القريحة، فقلوبهم متفتحة، وآذانهم واعية تسمع بإصغاء وتعي. ونفوسهم متشوقة لهذا الحدث الجلل الذي كان ميلاداً جديداً لهم. وكانت هذه الطاقات الهائلة التي ساقها الله جنوداً لهذا الدين، وحملة لتشريعه خير مرآة تعكس هذا الحق. فلقد قام رسول الله ﷺ بطبع هذه النفوس بالنهج القرآني، وتحول القرآن المكتوب على الرقاع أو المحفوظ في الصدور إلى بشر سوي يدب على الأرض فيتحرك هذا البشر ليتحرك بحركته القرآن.

وعلى هذا فلقد تحول الوحي القرآني والسنة المطهرة إلى لحم ودم. وطبع على عهد رسول الله ﷺ مئات النسخ من هذه النماذج القرآنية البشرية كانت ستاراً لقدر الله وأداة لتنفيذ شريعته.

كان هذا هو الحال التشريعي إلى أن التحق رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى وباختصار: فمصادر التشريع في هذه الفترة هما: القرآن والسنة

يؤخذان من رسول الله ﷺ، وكان التشريع في هذه الفترة عبارة عن أصول عامة وقواعد كلية وأحياناً تفريعات جزئية كانت موزعة طيلة عصر النبوة[1] وكان هذا نتيجة منطقية بسبب تنجيم القرآن:

﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴿١٠٦﴾﴾ [الإسراء ١٧/ ١٠٦].

وذلك لأن هذا الدين دين واقعي يعمل مع الواقع فهو يعمل مع البشر الذين لا يتم تغييرهم في يوم وليلة، فلا بد من الفرق ولا بد من المكث لأن عملية التربية والتحويل البشري عملية شاقة وصعبة وطويلة وهذا الدين يعمل مع الفطرة من حيث هي، ويبدأ معها من حيث هي، وهو يسير معها الهوينى من حيث التقطها سائراً بها صعداً إلى المرتقى السامي والأفق الوضيء.

وبعد أن لحق رسول الله ﷺ بربه، وطويت بذلك أعظم صفحة في تاريخ الزمن لأنه انقطع الوحي أبداً، واختتم ديوان الرسل، وتوقف اتصال رب العالمين بعباده عن طريق رسله، وبقي بين أيدي البشر الوحي الخالد ـ القرآن ـ الذي قرر الله حفظه دون عبث ولا تحريف. وبقيت السنة التي سخر الله لها من بعد من يدونها ويحفظها لتكون تشريعاً للأجيال البشرية القادمة.

وتولى أبو بكر الخلافة وأخذ الصحابة رضوان الله عليهم في الجزيرة أو خارجها أثناء انسيابهم فاتحين مبشرين بهذا الدين، تواجههم مشكلات وتجد لهم أقضية فيبحثون عنها في الكتاب فإن لم يجدوها ففي السنة، فإن لم يجدوها اتفقوا على رأي، فإن أجمعوا عليه فذلك الإجماع. فقد روي أن أبا بكر كان إذا ورد عليه الخصوم ولم يجد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ ما يقضي بينهم، جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فإن

---

(١) راجع المدخل ونظرية العقد للأستاذ عيسوي أحمد عيسوي ٢٦. والمدخل للفقه الإسلامي للأستاذ محمد سلام مدكور ١٣ وأصول الفقه للشيخ محمد الخضري ٣ ـ ٤ ومحاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية للشيخ محمد أبي زهرة ٨ ـ ٩.

أجمعوا على رأي أمضاه. وكذلك كان يفعل عمر[1].

وقد تواجه القضية صحابياً منفرداً في قطر أو قاضياً في إحدى الولايات .فلا يجد لها حلّا في الكتاب أو في السنة وهنا يرجع إلى القياس بين الأشباه والجمع بين النظائر في الحكم. ولقد جاء في رسالة عمر بن الخطاب ﷺ إلى أبي موسى الأشعري في القضاء:

«ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك، مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق»[2].

وعلى هذا فتكون مصادر التشريع قد وصلت إلى أربعة مصادر:

(١) ـ القرآن (٢) ـ السنة (٣) ـ الإجماع (٤) ـ القياس.

وبسبب خروج المسلمين فاتحين في شتى بقاع الأرض، واختلاطهم بألسنة مختلفة وبأمم كثيرة لها لغاتها وعاداتها فقد طرأت العجمة على اللسان العربي، ولم تعد اللغة العربية نقية من أي حرف غريب كما كانت من ذي قبل وهي محصورة في الجزيرة.

وكذلك فلقد بعد الناس عن جو التنزيل ومهبط الوحي فلم يعد بإمكان أي فرد أن يفهم من النص القرآني مباشرة. وأن ينهل من المعين الصافي دون وساطة.

وسخر الله لهذا الغرض عباداً له صدقوا العزيمة وتوكلوا عليه. فقاموا بوضع ضوابط اللغة أولّا وكان ابتداؤها أولّا إملاءات بسيطة أملاها سيدنا علي بن أبي طالب ﷺ على أبي الأسود الدؤلي ثم زيد عليها كثيراً وأصبحت علماً قائماً بذاته وهو النحو.

وكذلك انبرى في المقابل العالم القرشي ـ محمد بن إدريس الشافعي ـ

---

(١) أصول الفقه للأستاذ عبدالوهاب خلاف ٥٠.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية ٨٦/١.

ووضع قواعد للفقه والاستنباط في كتابه الأول من نوعه وهو الرسالة في أصول الفقه.

وكان وضع هذه الرسالة هو حجر الأساس لهذا العلم الذي لم يعرف له آثار قبل هذه الرسالة. وإن كانت بعض المصادر تقول بأن أبا يوسف المتوفى سنة ١٨٢هـ: «هو أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة» ويذكر صاحب الفهرست: أن كلًا من أبي يوسف ومحمد كتب في أصول الفقه بل يقول: «إنه كان لمحمد كتاب أصول فقه»(١).

إلا أننا لم يصلنا شيء ملموس يثبت صحة هذا القول.

يقول ابن خلدون: «واعلم أن الفن - أصول الفقه - من الأصول المستحدثة في الملة، وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً، فمنهم أخذ معظمها».

ويقول: «فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم كلها صناعة كما قررنا من قبل، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة. فكتبوها فنًا قائماً برأسه سموه «أصول الفقه»».

ويقول: «وكان أول من كتب فيه الشافعي ﷺ.. أملى فيه رسالته المشهورة»(٢).

ومن بعد الشافعي توالت الجهود في هذا الميدان لتقعيد القواعد ووضع المصطلحات التي تكون الأداة للوصول إلى هذا القرآن والوسيلة التي يتناول المسلم فيها دين الله لنقلها إلى حيز التنفيذ.

---

(١) انظر تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد يوسف موسى ص٢٨٨ نقلًا عن شذرات الذهب ٣٠١/١ ط مكتبة القدس سنة ١٣٥٠هـ والفهرست ص٢٨٦ - ٢٨٨ المطبعة الرحمانية بالقاهرة.

(٢) تاريخ الفقه الإسلامي لمحمد يوسف موسى ٢٨٦ - ٢٨٨ نقلًا عن مقدمة ابن خلدون ص٣٦.

وقد حدد هذا العلم: الأدلة القطعية المنصوبة على الأحكام التكليفية[1]. وقد حدد الآمدي غايته قائلًا: وأما غايته فهي: الوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدينية والدنيوية[2].

ولا شك أن وضع قواعد للاستنباط من أصول الشريعة قد أقام حاجزاً أمام المتلاعبين بالنصوص ووضع حداً لعبثهم بالشريعة، ورد كثيراً من شبهات المفترين الذين كانوا ولا زالوا يسعون بجد لتمييع نصوص هذا الدين. والتحلل من ربقة الشريعة بادعائهم أن الآيات القرآنية مثلًا لا دليل فيها على حل أو حرمة تارة أو بإنكارهم مصدراً أو كثيراً من المصادر التشريعية التي تلقتها الأمة بالقبول وأجمع عليها السلف والخلف من المسلمين.. هذه هي غاية هذا العلم.

أما موضوع هذا العلم «أصول الفقه»:

نحن نتطرق إلى هذا الأمر لأن دراسة موضوع أي علم لا بد منه لتمييزه عن غيره من العلوم هذه واحدة. وكذلك فإن الإحاطة بموضوع أي علم يلقي ضوءاً ساطعاً على العلم كله، حيث أن الإلمام بموضوع أي علم يكون النواة الأولى في الذهن فيتجمع حولها بقية أجزاء العلم وأقسامه وفروعه، ولا بد من هذا الاطلاع حتى يعلم الإنسان وهو يدرس أي جزئية من العلم تعلق هذه الجزئية بالعلم الذي تتصل به وطريقة اتصالها وتعلقها.

ومن ناحية ثالثة فنحن بحاجة إلى معرفة موضوع علم الأصول لنرى صلة الرسالة وموضوعها بعلم أصول الفقه.

---

(١) المنخول من تعليقات الأصول للغزالي ص٤.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٩ وكذلك أصول الفقه لغير الحنفية مقرر السنة الثانية سنة ١٣٨٢هـ لمجموعة أساتذة في الأزهر. وكذلك إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني ص٥ وكذلك مجامع الحقائق لأبي سعيد الخادمي ص٢ وكذلك شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٣٢/١ وكذلك منية اللبيب المسمى بشرح التهذيب ٧ (أصول شيعة).

ولقد اختلفت آراء الأصوليين في تحديد موضوع أصول الفقه على أربعة آراء:

١ ـ **الرأي الأول**: إن موضوع أصول الفقه (الأدلة)[١] لأنها توصل إلى الأحكام الشرعية: وهذا هو مذهب الجمهور الذي رجحه الآمدي والغزالي من الشافعية حيث يقول الغزالي: «أصول الفقه: عبارة عن أدلة هذه الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة»[٢].

وأما الآمدي فقال: «ولما كانت مباحث الأصوليين في علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه، وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجه كلي. كانت هي موضوع علم الأصول»[٣].

وقد رجح هذا الرأي من الحنفية: أبو سعيد الخادمي[٤]، وحافظ الدين النسفي[٥]، والكمال ابن الهمام[٦] واختار هذا الرأي من المالكية: ابن الحاجب[٧] واختاره من الحنبلية: المرداوي صاحب التحرير[٨].

---

(١) الأدلة كالكتاب والسنة مثلًا.

(٢) المستصفى من علم الأصول للغزالي ٥/١، وقد نسب صاحب منافع الدقايق (محمد الخادمي) في كتابه ص١٩ إلى الغزالي أنه يقول بأن موضوع الأصول: هو الأحكام. إلا أن عبارة الغزالي في المستصفى لا تحتمل تأويلًا بأن الموضوع هو الأدلة.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٩/١ وانظر كذلك أصول الفقه لغير الحنفية لمجموعة أساتذة في الأزهر.

(٤) انظر مجامع الحقائق والقواعد وجوامع الروائق والفوائد من الأصول ص٣ وكذلك منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق لمحمد الخادمي ص١٩.

(٥) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار جـ١ ص٥.

(٦) التقرير والتحبير/ التحرير ٣٣/١.

(٧) انظر شرح القاضي عضد الملة والدين لمختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب ٢٩/١.

(٨) شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير ص٩.

وعلى هذا الرأي فموضوع علم الأصول هو الأدلة[1].

٢ ـ الرأي الثاني: يقول: بأن موضوع أصول الفقه هو: (الأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة).

والمراد بالأحكام التكليفية منها: الأحكام الخمسة: الوجوب، والندب، والحرمة، والكراهة، والإباحة، والوضعية: وهي السببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد.

وعلى هذا الاعتبار يكون علم الأصول:

علم يعرف به أحوال الأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة: وقد نسب هذا الرأي إلى بعض الحنفية[2].

٣ ـ الرأي الثالث: يقول: إن موضوع أصول الفقه هو: الأدلة والأحكام الشرعية معاً.

---

(١) موضوع أي علم: هو الذي يبحث في عوارضه الذاتية «أي الأحوال العارضة للذات.. فموضوع علم الطب هو بدن الإنسان لأنه يبحث فيه عن الأمراض اللاحقة له، ومسائله: هي معرفة تلك الأمراض وموضوع علم النحو الكلمات. ومسائله: هي معرفة الإعراب والعوارض الذاتية للأدلة على أنواع أربعة:

١) النوع الأول: أن يحمل العرض الذاتي على نفس الدليل، كقولنا: «الكتاب يثبت الحكم قطعاً: إذا كانت دلالته قطعية».

٢) النوع الثاني: أن يحمل على نوع الدليل، كقولنا النهي يفيد التحريم فالنهي نوع من الدليل.

٣) النوع الثالث: أن يحمل على عرض ذاتي له، كأن نقول: العام يفيد الظن. فإن العام عرض ذاتي للكتاب.

٤) النوع الرابع: أن يحمل على نوع العرض الذاتي، كقولنا: «العام المخصوص يفيد الظن» فإن العام المخصوص نوع من العام الذي هو عرض ذاتي للكتاب.

انظر شرح مختصر التحرير المسمى بشرح الكوكب المنير ٨ وكذلك أصول الفقه للسنة الثانية لمجموعة من الأساتذة في الأزهر **٢٢ ـ ٢٣**.

(٢) أصول الفقه لمجموعة من الأساتذة ص٢٤.

أما الأدلة فمن حيث أنها تثبت بها الأحكام. وأما الأحكام فمن حيث ثبوتها بالأدلة.

واختار هذا الرأي كثير من متأخري الحنفية[1]، وهو رأي الشوكاني إذ يقول: وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام وثبوت الأحكام بالأدلة بمعنى أن: جميع مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت[2].

٤ ـ **الرأي الرابع**: يرى أن موضوع علم الأصول هو: معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة وحال المستفيد. أي الأدلة والاجتهاد والترجيح.

وهو مذهب البيضاوي في المنهاج[3]. وكذلك يقول به ابن قاسم العبادي من الشافعية أيضاً[4].

بعد هذا العرض الموجز لموضوع أصول الفقه، وللآراء فيه، وقد رأينا أن رأي الجمهور هو: أن موضوع الأصول هو: الأدلة وهذا كما نرى ـ والله أعلم ـ هو الأليق بأصول الفقه والأقرب إلى روحه إذ أننا بصدد بحث القواعد الكلية إجمالاً لا بصدد الاطلاع على الجزئيات الفرعية التفصيلية التي هي الأحكام وهذا هو الفقه.. إذ أن موضوع الفقه هو: أفعال العباد من حيث تعلق الأحكام الشرعية بها.

أقول: بعد هذا العرض ننتقل إلى مسألة أخرى وهي:

---

(١) منافع الدقائق/ مجامع الحقائق ٢٠.

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني ص٥.

(٣) انظر متن منهاج الوصول في علم الأصول ص٤ وكذلك شرح الأسنوي والبدخشي/ المنهاج ١٧/١.

(٤) أصول الفقه لمجموعة أساتذة الأزهر للسنة الثانية ص٢٢/٢٣.

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثالث
صلة رسالتنا بأصول الفقه

لقد سمينا الرسالة بـ«دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء» وكل لفظة من عنوان الرسالة لها صلة وثيقة بأصول الفقه.

فالدلالة هي المقصودة من جميع الألفاظ إذ بدونها تكون الألفاظ مهملة بلا فائدة.

وأما الكتاب والسنة: فهما الدليلان الأساسيان اللذان يبحث فيهما أصول الفقه، بل مدار البحث في علم الأصول وتقسيماته وتفريعاته كلها تدور حول ألفاظ هذين المصدرين.

وأما الأحكام: فهي الثمرة الوحيدة لعلم الأصول، لأن موضوع علم الأصول كما مر: هو الأدلة التي يستنبط منها الأحكام الشرعية التفصيلية.

وأما البيان والإجمال: «أو الظهور والخفاء»: فهما أحد الوجوه والأسس التي يقسم اللفظ باعتبارها، وهذا الاعتبار في تقسيم اللفظ لا يخلو منه أي كتاب في أصول الفقه كائناً ما كان. ولا بد من معرفته لكل أصولي أو مجتهد لأنه لا بد أن يواجه في كل لحظة نصوصاً من كلا الطرفين: المبهم والخفي. وهو إزاء هذا لا بد أن يكون الناقد الحكيم، والمستنبط الواعي، لأنه في كل مرة يحاول فيها أن ينقل التكاليف من الأدلة ويضعها بين أيدي المنفذين، لا مفر له من مواجهة هذين النوعين من الألفاظ.

ولقد احتل هذا الباب مكانة في علم الأصول، وأولاه الأصوليون والمجتهدون عنايتهم الكافية حتى أصبحت هذه الأبحاث أليفة لكل دارس، معروفة لدى كل مبتدىء.

وتسهيلًا للاستنباط، وتمكيناً للمجتهد من استخراج الأحكام، فقد قام الجهابذة من أبناء هذا الدين بوضع قواعد ثابتة كلية للاستنباط.

ولا بد من أن نعرف أن الأدلة من كتاب وسنة وإجماع. ألفاظ تواجه الأصوليين، ولذا فقد قام أهل الأصول بتقسيم الألفاظ بعدة اعتبارات(١).

---

(١) قام المتكلمون بتقسيم اللفظ بالنسبة للمعنى إلى أربعة أقسام:
١ ـ اللفظ الواحد الذي له معنى واحد: ويسمونه (المنفرد) ومثالاً عليه (الله) لفظ الجلالة. فهو لفظ واحد وله معنى واحد.
٢ ـ اللفظ متعدد والمعنى متعدد: ويسمى (المتباين) وهذا القسم نوعان:
أ ـ متفاصلة المعاني: أي لا يمكن أن تجتمع معانيها في محل مقوم: كالسواد والبياض.
ب ـ متواصلة المعاني: أي يمكن أن تجتمع معانيها في موضوع واحد: وله ثلاث حالات:
١) الأولى: أن يدل أحد اللفظين على ذات، والآخر على صفة من صفاته، كالسيف والصارم. فمعناهما مختلف فالسيف للآلة الحادة الصلبة، والصارم معناه الشديد القطع. ولكنهما قد يلتقيان في السيف القاطع.
٢) الثانية: أن يدل أحد اللفظين على صفة، والآخر على صفة في تلك الصفة كالناطق والفصيح. فلو قلنا: فلان ناطق فصيح، فقولنا فلان: لفظ دال على ذات وناطق: صفة من صفات تلك الذات وفصيح: صفة لصفة «ناطق».
٣) الثالثة: أن يكون مدلول أحد اللفظين جزء من مدلول اللفظ الآخر كالرمان والشجر فالشجر جنس والرمان نوع.
٣ ـ القسم الثالث: المترادف: وهما لفظان لهما معنى واحد، كالليث والأسد، والسهم والنشاب.
٤ ـ والقسم الرابع: اللفظ إذا كان له معنيان أو أكثر: وله أنواع ثلاثة:
أ) المشترك اللفظي: كالقرء للحيض والطهر. والمشترك اللفظي هو ما اتحد لفظه وتعدد وضعه ومعناه، ومن أمثلته كلمة الجون للأبيض وللأسود.
ب) اللفظ المنقول: وله معنيان منقول عنه ومنقول إليه. فالمنقول عنه هو المعنى للوضع الأصلي، والمنقول إليه: هو المعنى العارض بالاستعمال وهذا النوع ثلاثة أقسام:
١) منقول شرعي: وهو ما نقله الشرع كالصلاة والزكاة. فالصلاة في أصل الوضع معناها الدعاء ثم نقلها الشارع إلى المعنى الجديد المعروف وكذلك الزكاة فهي في اللغة للنماء والطهر ثم نقلها الشارع إلى ما هي عليه.
٢) منقول عرفي: وهو ما نقله عرف الاستعمال من معناه الأصلي إلى معنى جديد كالدابة مثلًا. فهي أصلًا لكل ما يدب على الأرض ثم أصبحت تستعمل في ذوات الأربع.
٣) منقول اصطلاحي: مثل الحديث المرسل. فالمرسل في أصل الوضع اللغوي معناه الطليق غير المقيد. ثم أصبح في عرف المحدثين للحديث الذي فقد من إسناده الصحابي. =

وبما أن الظهور والخفاء أو بتعبير اصطلاحي «الوضوح والإبهام» من عوارض الألفاظ فلا بد إذاً من أن يرد موضعها خلال تقسيمات الألفاظ.

= وكذلك الفاعل في اللغة هو العامل بينما نقله النحويون في اصطلاحهم إلى الاسم المرفوع الذي يأتي بعد الفعل ويدل على من فعل الفعل.

ج) الحقيقة والمجاز: كالأسد للحيوان المعروف حقيقة وللرجل الشجاع مجازاً. وقسم المتكلمون اللفظ بالنسبة لوضوح دلالته وإبهامها إلى:

١) الواضح (أو المحكم): ويضم نوعين: النص والظاهر.

٢) المبهم وهو يرادف المجمل والمتشابه عند جمهورهم. راجع هذا التقسيم في: متن منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ص٢٠ وكذلك شرح الأسنوي والبدخشي على المنهاج ١٨٨/١، وكذلك شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ١٢٦/١، وكذلك التقرير والتحبير/ التحرير ٨٨/١، وشرح مختصر التحرير (شرح الكوكب المنير ٣٨ ـ ٤٦) وكذلك إرشاد الفحول للشوكاني ص١٧ ـ ٢١، وكذلك الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١٨/١ ـ ٢١ وكذلك المستصفى من علم الأصول للغزالي ٣٠/١ ـ ٣٥، وأصول الفقه لمجموعة أساتذة ص١٥٦.

أما الحنفية فقد قسموا اللفظ باعتبارات أربعة:

١) باعتبار الوضع (النظم صيغة ولغة): وقسموه بهذا التقسيم إلى: عام وخاص، ومشترك ومؤول.

٢) باعتبار استعمال اللفظ في المعنى: وقسموه إلى: حقيقة ومجاز وصريح وكناية.

٣) باعتبار ظهور المعنى وخفائه وقسموه إلى:

أ ـ الواضح بأقسامه الأربعة: الظاهر والنص والمفسر والمحكم.

ب ـ المبهم بأقسامه الأربعة: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

٤) باعتبار الدلالة أو الاستدلال وقسموه إلى أقسام أربعة:

أ ـ الاستدلال بعبارة النص. ب ـ الاستدلال بإشارة النص. جـ ـ الاستدلال بدلالة النص. د ـ الاستدلال باقتضاء النص.

راجع هذا التقسيم في: فهرس التلويح/ التوضيح/ التنقيح ج٣: والتلويح هو للسعد التفتازاني وأما التوضيح والتنقيح فكلاهما لصدر الشريعة (عبيدالله بن مسعود) وكذلك مخطوط شرح السراج الهندي على المغني ويسمى بالمنير الزاهر من الفيض الباهر، وكذلك شرح المنار لابن ملك مع حواشي أخرى ص٥٠ (وهي حواشي: الرهاوي، وعزمي زادة، وابن الحلبي). وكذلك كشف الأسرار شرح المصنف على المنار مع حاشية نور الأنوار لملاجيون وحاشية قمر الأقمار/ المنار للكنوي ١٤/١ ـ ١٧ وكشف الأسرار/ البزدوي ٢٦/١ ـ ٢٨، وراجع فصول البدائع للفناري ٧٨/١ ـ ٧٩، وحاشية الإزميري/ مرآة الوصول/ مرقاة الوصول ١١٠/١ ـ ١٢٠.

ولذا فقد رأينا فخر الإسلام البزدوي يصرح بهذا قائلًا: «وإنما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى»[1] ومثل هذا الكلام صرح به الإزميري في حاشيته[2] وكذلك قال به حافظ الدين النسفي في المنار[3]. وهذا شيء بدهي لأن معرفة المدلول وهو: الأحكام تتوقف على معرفة الدال. وهو: ـ الكتاب والسنة والإجماع ـ «يقول البيضاوي في المنهاج: الكتاب الأول في الكتاب، والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة، ومعرفة أقسامها. وهو ينقسم إلى: أمر ونهي، وعام وخاص، ومجمل ومبين وناسخ ومنسوخ»[4].

ولا يفوتنا أن نذكر أن الذي يهم الأصولي هو: معرفة الأقسام التي لها مدخل في الأحكام الشرعية، فعلم الأصول لم يتطرق إلى معرفة كل ما يتصل باللفظ (النظم والوضع) فهنالك أحوال كثيرة للفظ لها مظان أخرى لبحثها كالإعراب والتصريف والبناء والتنكير والتعريف فهذه من علوم العربية وكذلك الصريح والكناية، وأما بحث الحقيقة والمجاز في علم الأصول فهو من قبيل الاستطراد والتوسع.

يقول حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: «إعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في:

أ ـ الأحكام. ب ـ ثم في الأدلة وأقسامها. ج ـ ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة. د ـ ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام.

---

(١) كشف الأسرار/ البزدوي ٢٦/١.

(٢) حاشية الإزميري/ المرآة ١١١/١.

(٣) كشف الأسرار/ المنار ١٤/١.

(٤) ويرى الأسنوي أن هذا التقسيم باعتبارات أربعة: أحدها بالنظر إلى ذاته وهو الأمر والنهي. والثاني بالنظر إلى متعلقاته وهو العموم والخصوص والثالث بالنظر إلى النسبة بينهما «الذات والمتعلقات» وهو الإجمال والبيان. والرابع: بالنظر إلى اختلاف المصالح باختلاف الأوقات: وهو الناسخ والمنسوخ.
انظر شرح الأسنوي والبدخشي/ المنهاج ١٦٢/١.

فإن الأحكام ثمرات، وكل ثمرة لها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمر ومستثمر، وطريق في الاستثمار.

والثمرة هي: الأحكام: أعني: الوجوب والحظر والندب والإباحة والحسن والقبح والقضاء والأداء والصحة والفساد وغيرها.

والمثمر: هو: الأدلة: وهي ثلاثة فقط: الكتاب والسنة والإجماع.

وطرق الاستثمار: هي وجوه دلالة الأدلة: وهي أربعة: إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، أو باقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها.

والمستثمر: هو: المجتهد: ولا بد من معرفة صفاته وشروطه وأحكامه.

فإذا جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب:

١ ـ **القطب الأول:** في الأحكام، والبداءة بها أولى. لأنها الثمرة المطلوبة.

٢ ـ **القطب الثاني:** في الأدلة: وهي الكتاب والسنة والإجماع، وبها التثنية، إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة المثمر.

٣ ـ **القطب الثالث:** في طريق الاستثمار: وهي وجوه دلالة الأدلة وهي أربعة: دلالة بالمنظوم، ودلالة بالمفهوم، ودلالة بالضرورة والاقتضاء، ودلالة بالمعنى المعقول.

٤ ـ **القطب الرابع:** في المستثمر: وهو المجتهد الذي يحكم بظنه، ويقابله المقلد الذي يلزمه اتباعه، فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما»[(١)].

وبناء على كلام الغزالي المتقدم فرسالتنا داخلة ضمن طرق الاستثمار

(١) المستصفى من علم الأصول ١/٧ ـ ٨.

إذ أنها في الوضوح والإبهام والتأويل، لأنها تدخل في نطاق علاقة اللفظ من حيث الصيغة كما صرح به الغزالي فقال: «وطرق الاستثمار وهي أربعة: الأولى: دلالة اللفظ من حيث صيغته، وبه يتعلق النظر في صيغة الأمر والنهي والعموم والخصوص والظاهر والمؤول والنص»[1].

وعلى هذا فرسالتنا من صميم أصول الفقه. لا بد من طرقه والعناية به، حتى نحصل على الثمرة المطلوبة ـ وهي الأحكام ـ.

ولا بد من أخذ فكرة عامة وموجزة عن الكلمات التي وردت في عنوان الرسالة قبل الدخول في صلب موضوعها... الدلالة والأدلة والاستدلال.

والكتاب.

والسنة.

❀ ❀ ❀

(١) المستصفى للغزالي ٩/١.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الثاني

الدلالة والاستدلال والأدلة

الدلالة: مصدر من دل: يدل من باب (نصر: ينصر فتح في الماضي وضم في المضارع). ومعناه أوصل إلى معرفة شيء.

والدلالة: بالفتح في الدال على زنة سحابة. وبالكسر زنة كتابة: هي ما يتوصل به إلى معرفة الشيء. كدلالة الألفاظ على المعنى.

وتستعمل في الكسر للمصدر وللدليل وذلك من باب تسمية الشيء بمصدره.

والدال: من حصل منه المعرفة. والدليل للمبالغة من الدال، كعليم من عالم. فعليم صيغة مبالغة من عالم، وكذلك الدليل صيغة مبالغة من دال[١].

والدليل اصطلاحاً: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري (تصديقي)[٢].

والمستدل: هو الطالب له من سائل ومسؤول. وذلك لأن السائل

---

(١) انظر القاموس المحيط باب اللام فصل الدال ٣/٣٧٧ وكذلك المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ١٧١.

(٢) انظر منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق ص٢٤ وكذلك شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير ص١٦.

يطلب الدليل[1] من المسؤول.

والدال والدليل بمعنى واحد في اصطلاح جمهور الأصوليين إلا أنه روي عن الإمام أحمد أنه قال: «الدال: هو الله تعالى، والدليل: القرآن، والمبين: الرسول ﷺ، والمستدل: أولو العلم، هذه قواعد الإسلام»[1]. فالإمام أحمد يفرق بين الدال والدليل. إلا أن جمهور الفقهاء والأصوليين على خلاف هذا.

وأما الأدلة: فهي جمع دليل.

وأما اصطلاحاً: فهي ما يتوصل بصحيح النظر فيها إلى استنباط الأحكام (الفقه).

أنواع أدلة الفقه:

الأدلة نوعان:

أولًا: الأدلة المتفق عليها بين الفقهاء والأصوليين: وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

ولم يعتبر جمهور الفقهاء خلاف الروافض في الإجماع. وكذلك لم يلتفتوا إلى خلاف الظاهرية ـ كابن حزم ـ وكذلك خلاف النظام في القياس.

١ ـ أما الكتاب فهو: وإن كان أجل من أن يعرف وأشهر من أن يوضع له تفسير إلا أن الأصوليين ذكروا له تعريفاً فقالوا:

«هو القرآن المنزل على رسول الله ﷺ المكتوب في المصاحف، المنقول عن رسول الله ﷺ نقلًا متواتراً بلا شبهة»[2].

---

(١) شرح الكوكب المنير ص١٦.

(٢) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/١١ ـ ١٢.

٢ ـ وأما السنة: فهي: ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير[١].

٣ ـ وأما الإجماع: فهو: اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور[٢].

٤ ـ وأما القياس: فهو: إلحاق فرع بأصل لمساواته له في علة حكمه. كإلحاق النبيذ بالخمر في الحرمة[٣]. وقد عرفه صاحب المنار بأنه «تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلة»[٤].

ثانياً: الأدلة التي لم يتفق عليها ويسمونها «الاستدلال» وهي كثيرة:

الاستدلال:

وهي الأدلة التي لم يتفق عليها الأئمة من أبناء هذا الدين، قال الشوكاني:

«وهي في اصطلاحهم ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس»[٥].

وقد عد منها أئمة الأصول كثيراً فمنها:

---

(١) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ٣. أما البيضاوي فلم يورد: التقرير في التعريف. انظر منهاج الوصول ٦٩.

(٢) هذا تعريف البيضاوي في المنهاج ص٨١. أما الغزالي فعرفه بقوله: «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية» انظر المستصفى ١٧٣/١. انظر تعريف النسفي في كشف الأسرار/ المنار ١٠٤/٢ والمقصود بأهل الحل والعقد: المجتهدين.

(٣) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٤٨/١. وقد عرفه الغزالي في المنخول ص٣٢٤ فقال: والأصح ما قاله القاضي رحمه الله من أنه: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكمه، أو نفيه، بإثبات صفة أو حكم أو نفيهما. وعرفه في المستصفى ٥٤/٢ بتعريف قريب من هذا.

(٤) كشف الأسرار/ المنار ١١٣/٢.

(٥) إرشاد الفحول للشوكاني ٢٣٦ والمنافع/ المجامع ١٦ وكذلك الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ١٦/١.

١ ـ الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضار التحريم.

٢ ـ الاستصحاب.

٣ ـ الاستقراء.

٤ ـ الأخذ بالأقل.

٥ ـ المناسب المرسل.

٦ ـ امتناع التكليف بفقد الدليل.

وقد اعتبر البيضاوي[1] هذه الستة من الأدلة المقبولة. ورد اثنين آخرين وهما:

٧ ـ الاستحسان.

٨ ـ قول الصحابي.

وأما الغزالي[2] فقد عد في المستصفى بعض الأدلة الموهومة ومنها: «شرع من قبلنا، قول الصحابي، الاستحسان، الاستصلاح».

٩ ـ شرع من قبلنا.

١٠ ـ العرف.

١١ ـ التعامل.

١٢ ـ العمل بالظاهر.

١٣ ـ الأخذ بالاحتياط.

١٤ ـ القرعة.

١٥ ـ مذهب الصحابي.

١٦ ـ العمل بالأصل.

---

(١) المنهاج للبيضاوي ١٠٩.

(٢) المستصفى للغزالي ١/٢٤٥.

١٧ ـ شهادة القلب.

١٨ ـ تحكيم الحال.

١٩ ـ القاعدة الكلية.

٢٠ ـ عموم البلوى.

وقد قال الخادمي[١]: «بأن هذه جميعاً راجعة إلى الأدلة الأربعة المتفق عليها».

والآن لنعرف بكل منها بإيجاز:

١ ـ الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار التحريم:

وهذه القاعدة مأخوذة من الأدلة العامة في الشريعة. فمن ذلك قوله تعالى:

﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ٧/ ١٥٧].

فالأصل أن كل طيب حلال وكل خبيث حرام. وهذه قاعدة أصيلة في هذه الشريعة. ومن الأدلة على إباحة المنافع:

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة ٢/ ٢٩].

واللام المتصلة بكاف المخاطب وميم الجمع للاختصاص بما ينفع كالثوب[٢] وأما الضرر فمن أدلته الحديث الشريف «لا ضرر ولا ضرار»[٣].

---

(١) انظر مجامع الحقائق من الأصول لأبي سعيد الخادمي ص١ وانظر شرحه واسمه منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق ص١٦.

(٢) راجع المنهاج للبيضاوي ١٠٩ وكذلك أصول الفقه لمجموعة أساتذة في الأزهر ص١٠٣ ـ ١٠٤ وكذلك الأسنوي والبدخشي/ المنهاج ١٢٦/٣.

(٣) أخرجه ابن ماجه حديث رقم ٢٣٤٠ (٧٨٤/٢) ومالك في الموطأ في كتاب الأقضية ٧٤٥/٢ وأحمد في المسند ٢٢٧/٥. راجع المعجم المفهرس ٤٩٧/٣.

٢ ـ الاستصحاب:

وهو مأخوذ من المصاحبة: أي بقاء ما كان على ما كان عليه حتى يقوم الدليل على زواله. أو: أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل.

قال الخوارزمي: «وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجد يأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته»[١].

وقد اختلف العلماء في حجية الاستصحاب على أقوال ثلاثة:

أ ـ القول الأول: الاستصحاب حجة يحتج بها للدفع والإثبات. أما الدفع فهو إبقاء ما كان، وأما الإثبات فهو إثبات ما لم يكن. وقد قال بهذا القول الحنبلية والمالكية والظاهرية وأكثر الشافعية ومنهم الشافعي والمزني والصيرفي وحجة الإسلام الغزالي. وقال به مشايخ سمرقند من الحنفية[٢]. وحكاه ابن الحاجب عن الأكثرين.

ب ـ القول الثاني: إنه ليس بحجة مطلقاً وقال به كثير من الحنفية[٣].

جـ ـ القول الثالث: الاستصحاب حجة للدفع ـ أي لإبقاء ما كان، لا لإثبات ما لم يكن ـ وقد قال بهذا القول البزدوي والدبوسي من الحنفية[٤].

ومن أمثلته: لو فقد شخص ولم يعرف موته من حياته، ثم مات ابن

---

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ٢٣٧.

(٢) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ٢٣٧، وشرح الأسنوي والبدخشي/ البيضاوي ١٢٩/٣ وكذلك منافع الدقائق، شرح مجامع الحقائق ١٥ وكذلك أصول الفقه لمجموعة أساتذة ١٠٤.

(٣) إرشاد الفحول ٢٣٧.

(٤) أصول الفقه للمجموعة ١٠٤.

المفقود، فعلى الرأي الأول فقط يحسب حساب الوالد المفقود من الإرث وتضاف حصته من الإرث إلى ملكه. لأن الفريق الأول يستصحب حياته للدفع حتى لا توزع أملاك الغائب وللإثبات - أي ليرث من غيره -.

وأما الرأي الثاني والثالث فلا يأخذ المفقود من إرث ابنه أو مورثه.

وقد تمسك الشافعي بالاستصحاب حجة في النفي الأصلي. كأن يقال في الكفارة بسبب الإفطار بالأكل والشرب عمداً دون عذر في رمضان، الأصل عدم وجوب الكفارة فيتمسك بهذا الأصل. وكذلك فيما اختلف في كونه نصاباً فإن الأصل فيه عدم وجوب الزكاة فيبقى الأصل. وكذلك في الحكم الشرعي كقولهم فيما خرج من غير السبيلين: الأصل طهارته قبل الخروج فيتمسك بهذا الأصل ويبقى(١).

٣ - الاستقراء:

الاستقراء: هو تتبع جزئيات أمر كلي لإثبات حكمها له.

والاستقراء إما أن يكون بتتبع جميع جزئيات الشيء الكلي، وهذا يسمى استقراءً تاماً ويكون الحكم في هذه الحالة قطعياً قطعاً عادياً لا عقلياً.

وإما أن يكون التتبع لمعظم جزئيات الشيء الكلي، وهذا يسمى استقراءً ناقصاً، ويكون الحكم ظنياً.

ويمثل له الأسنوي بالوتر فإنه ليس واجباً عند الشافعية واستدلوا: بأن الوتر يؤدى على الراحلة. وهذا إجماع بين الفقهاء. وباستقراء الصلاة وجد الشافعية أن السنة فقط هي التي تصلى على الراحلة. وليس شيئاً من الفروض يؤدى على الراحلة. وعلى هذا فالاستقراء أوصلنا إلى حكم: مفاده أن الوتر ليس واجباً.

وقد ردّ بعضهم هذا القول: بأن الوتر - مع وجوبه على رسول الله ﷺ - إلا أنه كان يصليه على الراحلة.

---

(١) شرح الأسنوي والبدخشي/ المنهاج للبيضاوي ١٢٩/٣.

وردّ القرافي على هذا الاعتراض: بأن الوتر كان واجباً على رسول الله ﷺ في الحضر دون السفر، وأما صلاة الوتر على الراحلة فقد كان يفعله في السفر[1].

٤ ـ الأخذ بأقل ما قيل:

وهو من الأدلة التي يأخذ بها الشافعي عند فقد الدليل إذا كان الأقل جزءاً من الكل وأثبته القاضي أبو بكر الباقلاني. قال القاضي عبدالوهاب: وحكى بعض الأصوليين إجماع أهل النظر عليه[2]، ومن أمثلته دية الكتابي فقد قال الحنفية بأن ديته هي: دية المسلم كاملة. وقال المالكية: ديته نصف دية المسلم، وقال بعضهم: دية الكتابي ثلث دية المسلم.

فقال الشافعية: الأقل المتيقن هو الثلث ولذا نأخذ به لأن إجماع الفقهاء أن الثلث يؤخذ. ونبني عليه، وما زاد عليه فلا بد له من دليل تمسكاً بالبراءة الأصلية.

٥ ـ انتفاء الحكم بانتفاء الدليل:

إذا ادّعى مدعٍ حكماً فإننا نبحث عن دليله ونستفرغ جهدنا فيه فإن وجدناه فيه فبها ونعِمت وإلا فالحكم مردود ـ عند من بحث ـ وقد قال بهذا الأصل أبو إسحاق الإسفراييني وبعض الشافعية[3].

---

(١) انظر شرح الأسنوي والبدخشي على المنهاج ١٣٣/٣. وكذلك أصول الفقه لغير الحنفية للسنة الثانية في كلية الشريعة بالأزهر ص١٠٥.

(٢) شرح الأسنوي والبدخشي/ المنهاج ١٣٣/٣، وإرشاد الفحول للشوكاني ٢٤٤. وكذلك فتح الرحمٰن شرح زكريا الأنصاري على متن لقطة العجلان وبلة الظمآن للزركشي ص٢٥.

(٣) الأسنوي والبدخشي/ المنهاج ١٣٧/٣، وكذلك أصول الفقه لمجموعة الأساتذة ص١٠٨.

٦ ـ شرع من قبلنا:

بحث الأئمة في هذا الأصل من ناحيتين:

الأولى: هل كان رسول الله ﷺ متعبداً بشرع قبل البعثة؟

الثانية: هل كان رسول الله ﷺ متعبداً بشرع من قبله بعد البعثة؟

١) **المسألة الأولى**: هل كان رسول الله ﷺ متعبداً بشرع قبل البعثة؟

لقد اختلفت آراء الأصوليين والمتكلمين في هذه المسألة، وأظن ـ والله أعلم ـ أن البحث في هذه المسألة لا يفيد إلا دراسة تاريخية محضة، فلا يتعلق بها كبير فائدة لهذه الأمة. وهذا الذي رآه من قبل إمام الحرمين ـ الجويني ـ والمازري والماوردي[١].

ومع هذا فإننا نشير إلى الاختلاف فيها:

لقد اختلفت آراء العلماء فيها على ثلاثة مذاهب:

أ) **المذهب الأول**: يقول: أنه كان متعبداً بشرع من قبله، إلا أنهم اختلفوا في الشريعة التي تعبد بها، فمنهم من قال: إنها شريعة نوح عليه السلام:

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الشورى ٤٢/ ١٣].

ومنهم من قال: بل كان على شريعة إبراهيم: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [النحل ١٦/ ١٢٣].

وصحح هذا الرأي الواحدي. وعزاه ابن القشيري في المرشد إلى الشافعي واختاره الأستاذ أبو منصور الماتريدي[٢].

---

(١) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ٢٣٩.

(٢) إرشاد الفحول ٢٣٩.

وهذا رأي معظم الحنفية. قال النسفي: «وعامة أهل الأصول: أنه على شريعة إبراهيم عليه السلام»[1].

وقيل كان متعبداً بشريعة آدم عليه السلام وقيل بشريعة موسى وقيل بشريعة عيسى باعتبارها آخر الشرائع قبله.

ب) **المذهب الثاني**: ينكر تعبد الرسول ﷺ بأي شرع قبل البعثة وقد رجحه القاضي أبو بكر الباقلاني واختاره الغزالي ونسبه إلى المعتزلة وقال: «والمختار أن جميع هذه الأقسام ـ تعبده بشرائع الأنبياء ـ جائز عقلًا، لكن المعلوم منه غير معلوم بطريق قاطع، ورجم الظن فيما لا يتعلق به ـ الآن ـ تعبد عملي لا معنى له»[2].

ج) **المذهب الثالث**: التوقف: وبه قال إمام الحرمين وابن القشيري والكيا الطبري والآمدي والشريف المرتضى واختاره النووي في الروضة[3].

وأنا ـ العبد الصغير ـ أرى أن البحث في هذه المسألة لا يجدي نفعاً طالما لا تترتب عليه أية فائدة عملية أو استنباط للأحكام. وكذلك فإن الأدلة على أي رأي من الآراء المتقدمة ليست استشهاداً في محله. فمثلًا الآيات القرآنية التي استشهد بها الفريق الأول ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا . . .﴾، ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ . . .﴾ فهذه إن أمكن الأخذ بها فهي أدلة لمن قال بالتعبد بعد البعثة لأن هذا بعد الوحي.

ولذا فإنا نرى عدم الخوض في مثل هذه المسائل التي شغلت المتكلمين حيناً من الدهر.

٢) **المسألة الثانية**: هل كان رسول الله ﷺ مأموراً بعد البعثة باتباع الشرائع السابقة؟

هذه المسألة لا شك أنها تستحق البحث والتنقيب إذ يترتب على

---

(١) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار للنسفي ٩٨/٢.

(٢) المستصفى من علم الأصول للغزالي ٢٤٦/١.

(٣) إرشاد الفحول ٢٣٩.

معرفتها تطبيق كثير من الفروع وردت ضمن شرائع الأنبياء السابقين.

أ) الرأي الأول: يقول بأن شرع من قبلنا هو شرع لنا. وهذا يحمل لواءه الحنفية. فيقول النسفي «وشرائع من قبلنا تلزمنا إذا قضى الله تعالى أو رسوله عليه السلام من غير إنكار على أنه شريعة لرسولنا»[1] ويقول ملا جيون في نور الأنوار/ المنار: «وهذا أصل كبير لأبي حنيفةَ رحمه الله يتفرع عليه أكثر الأحكام الفقهية»[2].

ومن الأدلة التي استدلوا بها:

قوله تعالى في سورة الأنعام بعد أن ذكر سبعة عشر نبياً:

﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ ...﴾[3].

وكذلك قوله تعالى:

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِۚ﴾ [الشورى ٤٢/ ١٣].

وعلى هذا الأصل فرع الحنفية كثيراً من فروعهم نذكر بعضاً منها:

١) قالوا بوجوب الأضحية للآية:

﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأنعام: ٦/١٦٢ ـ ١٦٣].

---

(١) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ٢/٩٨.

(٢) كشف الأسرار/ المنار ٢/٩٨.

(٣) الأنعام ٦/٩٠. إلا أن الغزالي في المستصفى ١/٢٥٥ يرى أن الآية لا تصلح للاستشهاد في محل النزاع فالهدى هنا هو التوحيد والأدلة العقلية على وحدانية الله.
إلا أننا نقول: ـ والله أعلم ـ أن الهدى يضم الدين والشريعة. وهذا هو رأي الفخر البزدوي في أصوله وعبدالعزيز البخاري شارح أصوله واستدل البخاري بقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَۛ فِيهِۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾﴾، وعلى هذا فالهدى شامل للعقيدة والشريعة لأن الآية ابتداء وانتهاء ذكرت الهدى. وجاء فيها تفصيل عن الشريعة. انظر كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٣/٩٣٣.

وهذا على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام، والأمر يقتضي الوجوب فهي واجبة على سيدنا إبراهيم وإذن فهي واجبة علينا كذلك[1].

٢) تحريم اللواطة عند الحنفية أخذاً من قوله تعالى لقوم لوط:

﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ ٱلنِّسَآءِ﴾ [الأعراف ٧/٨١].

٣) جواز المقاسمة في الماء على شكل المهايأة لقوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ ﴿٢٨﴾﴾ [القمر ٥٤/٢٨] وهذه الآية في قصة الناقة عند قوم صالح عليه السلام وبهذا احتج محمد بن الحسن.

٤) آية القصاص نزلت في بني إسرائيل:

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ...﴾ [المائدة ٥/ ٤٥].

وقد أخذ الكرخي بهذه الآية في قتل الحر بالعبد والمسلم بالذمي. وأخذ بها أبو يوسف في القصاص بين الذكر والأنثى[2]. ورأي الحنفية هذا قد نقل عن كثير من الأئمة.

قال الشوكاني: «نقله ابن السمعاني عن أكثر الشافعية وأكثر الحنفية وطائفة من المتكلمين. وقال ابن القشيري: هو الذي صار إليه الفقهاء واختاره الرازي وقال: إنه قول أصحابهم. وحكاه الأستاذ أبو منصور عن محمد بن الحسن، واختاره الشيخ أبو إسحق، واختاره ابن الحاجب، قال ابن السمعاني: وقد أومأ إليه الشافعي في بعض كتبه.

قال القرطبي: وذهب إليه معظم أصحابنا ـ المالكية ـ.

قال القاضي عبدالوهاب: إنه الذي تقتضيه أصول مالك»[3].

---

(١) انظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ١٩٩.
(٢) انظر كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ٩٨/٢.
(٣) إرشاد الفحول ٢٣٠. وانظر كذلك كشف الأسرار/ وأصول البزدوي ٩٣٣/٣.

ومما استدل به هذا الفريق أن رسول الله ﷺ عندما قال: من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها. قرأ قوله تعالى ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾[1].

ب) **الرأي الثاني**: يقول: «بأن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا». وإليه ذهب أبو إسحق الشيرازي[2] في آخر قوليه واختاره الغزالي في المنخول وقال: «والمختار أن لا رجوع إلى دين أحد الأنبياء»[3] وقال ابن السمعاني: إنه المذهب الصحيح.

وكذا قال الخوارزمي في الكافي. واختاره الفخر الرازي والآمدي[4] وصححه ابن حزم[5] قائلًا: «إن تلك الشرائع وإن كانت حقاً على الذين خوطبوا بها فلم تكتب قط علينا. وليس ما كان حقاً على واحد كان حقاً على غيره، إلا أن يوجبه الله تعالى عليه، وإنما كتب علينا الإقرار بالأنبياء السالفين، وبأنهم بعثوا إلى قومهم بالحق لا إلى كل أحد.. ولم يكتب علينا العمل بشرائعهم».

وقد استدلوا بآيات منها:

١ - ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ ...﴾ [المائدة ٥/ ٤٨].

أي أن كل أمة نبي مختصة بشريعة نبيها ومنهاجه الذي أتاهم به من عند الله. ومطلع هذه الآية يؤيد هذا الرأي بأن شريعتنا جاءت ناسخة لكل

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الصلاة ١٠٣/١. ط الحلبي وانظر معالم السنن ٢٥٠/١ ط السنة المحمدية، ورواه ابن ماجه في الصلاة ٢٢٨/١ حديث رقم ٦٩٦ ط. الحلبي، ورواه النسائي في المواقيت، والدارمي في كتاب الصلاة والترمذي في كتاب الصلاة ٣٣٤/١ ط الحلبي. وقال أحمد شاكر في الترمذي ٣٣٤/١، ورواه أحمد في المسند ٢٩٨/٥. وراجع المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي للمستشرق فنسنك وجماعة ٤٦/٧.

(٢) انظر إرشاد الفحول ٢٤٠.

(٣) المنخول ٢٣٢.

(٤) انظر إرشاد الفحول ٢٤٠.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١٧٨/٥.

الشرائع: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ ...﴾ [المائدة ٥/٤٨].

فعلى هذا فالقرآن هو الذي يجب العمل به. وهو ناسخ لما قبله من الكتب. ولكن هذه الآية تصلح كذلك ليستدل بها الحنفية فنقول على لسانهم: نحن لا نقول بأنا يجب أن نتبع الشرائع الموجودة في كتبهم، فنحن غير مأمورين أن نبحث عن الشريعة في كتبهم، بل نعلم قطعاً ـ من محكم التنزيل ـ أن التحريف والتبديل قد تطرق إلى كتبهم:

﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ...﴾ [البقرة ٢/ ٧٩].

بل نقول: إن ما ذكره القرآن من شرائع السابقين ولم يصرح بنسخه[(١)] فهذا ثابت قطعاً بلا ريب. ونرى أنه يجب الأخذ به. وكذلك ما يثبت عن الرسول ﷺ في ذكر الشرائع السابقة دون استنكار.

وإن نفسي تميل إلى ما ذهب إليه الحنفية، لأن الله عز وجل ـ وهو الحكيم العليم ـ إنما يقص علينا من أنباء ما قد سلف لنتعظ بها ونستفيد منها:

﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ...﴾ [يوسف ١٢/ ١١١].

والعبرة والعظة لا تكون إلا للنفس التي رأت أن تسلك السبيل القويم بأخذ البر والخير الذي أنزله الله على رسله السابقين مما أورده الله في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ.

---

(١) مما صرح القرآن بنسخه ووضعه عنا تحريم شحوم البقر والغنم إذ كانت محرمة على اليهود ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [الأنعام ٦/١٤٦].

ومما استدل به بعض الشافعية القائلين بعدم وجوب الشرائع السابقة علينا:

أن كل نبي كان يرسل إلى قومه خاصة. ولكن رسول الله محمد ﷺ هو الذي اختصه الله من بين الرسل بعموم الرسالة:

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [سبأ: ٣٤/ ٢٨].

فاختصاص الرسالة في مكان ما بقوم ما يحتمل اختصاص الرسالة في ذلك الزمان دون زمان آخر. وعلى هذا فيحتمل أن تكون الشريعة مختصة بقوم النبي وزمن معين دون زمن آخر. وكأن شمس الأئمة السرخسي الحنفي يرى هذا الرأي فيقول: «فإذا ثبت أنه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على أهل مكان دون أهل مكان آخر. وإن كان ذلك مرضياً عند الله تعالى، علمنا أنه يجوز أن يكون وجوب العمل بها، على أهل زمان دون زمان آخر. وإن ذلك الشرع يكون منتهياً ببعث نبي آخر...»[(١)].

ولكنا نعود لنرجح رأي الحنفية بأن الذي ورد في شرعنا ـ الكتاب والسنة ـ من شرائع الأنبياء السابقين دون نسخ فهو شرع لنا ـ والله أعلم ـ.

٧ ـ قول الصحابي:

الصحابي: من رأى النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام. هذا رأي المحدثين أما الأصوليين فيشترطون طول الصحبة وكثرة المجالسة[(٢)]، وقد اتفق الأئمة على أن قول الصحابي ليس حجة على صحابي آخر.

واختلفوا في حجية قول الصحابي على التابعين ـ وعلى من بعدهم بإحسان إلى يوم الدين ـ على أقوال: وقبل أن نبين هذه الأقوال لا بد من إدراك صورة المسألة وهي كالتالي:

---

(١) انظر كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٣/٩٣٤.

(٢) انظر الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم لمحمد الوزير ص٥٤ وكذلك التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح للحافظ القرافي ص٢٩١.

إذا ورد عن أحد الصحابة قول فيما لا تعم به البلوى ولا يحتاجه كل أحد، ثم نقل هذا عنه بين التابعين دون نقل إنكار أو مخالفة من غيره من الصحابة. هذه هي المسألة.

أما لو اشتهر الأمر بين الصحابة ولم يعارضه أحد فإنه يكون إجماعاً يجب العمل به. وأما لو اختلفوا في أقوالهم فللمرء أن يختار ما شاء منها.

والآن نعود إلى الخلاف على المسألة[1].

١) **فرأي الجمهور**: أن قول الصحابي ليس حجة مطلقاً.

٢) **والقول الثاني**: أنه حجة شرعية مقدمة على القياس. وقد قال به أكثر الحنفية، ونقل عن مالك وهو قديم قولي الشافعي.

٣) **القول الثالث**: إن قول الصحابي حجة إذا وافق القياس. قال صاحب القواطع: «إن مذهب الصحابي إذا كان موافقاً للقياس فهو حجة»[2].

٤) **القول الرابع**: إن قول الصحابي حجة إذا خالف القياس لأنه يكون عن توقيف.

٥) **القول الخامس**: يقلد الخلفاء الأربعة، منهم من قال: يقلد الشيخان - أبو بكر وعمر -.

وقبل أن نذكر دليل كل منهم نرى لزاماً علينا أن نفصل رأي الحنفية لأنهم هم الذين يحملون لواء التأييد لهذا الأصل ويمسكون به.

فهم يرون أن قول الصحابي على قسمين:

---

(١) انظر هذه المسألة في المستصفى للغزالي ٢٦٠/١ وكذلك كشف الأسرار على أصول البزدوي ٩٤٠/٣، وكذلك منافع الدقائق/ مجامع الحقائق ١٥ وكذلك إرشاد الفحول للشوكاني ٢٤٣، وكذلك كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٠٠/٢ وكذلك تخريج الفروع على الأصول ٨٣.

(٢) انظر كشف الأسرار/ البزدوي ٩٣٧/٣.

أ ـ القسم الأول: قول الصحابي فيما لا يعقل بالقياس. وهذا حجة عندهم أجمعين. يقول فخر الإسلام البزدوي: «وقد اتفق عمل أصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس»(١).

وقال أبو الحسن الكرخي وجماعة من أصحابنا: لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس. وإليه يميل القاضي أبي زيد على ما يشير تقريره في التقويم. لأنهم يرون أن هذا عمدته التوقيف.

ب ـ القسم الثاني: قول الصحابي فيما يعقل بالقياس. وقد اختلف الحنفية في حجية هذا القسم. فقال الكرخي بأنه لا يجوز تقليد الصحابة في هذا الاحتمال الخطأ، ولأنهم ـ أي الصحابة ـ كانوا يختلفون، وقال ابن مسعود ﷺ في مسألة المفوضة: «فإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان»(٢).

إلا أن أكثر الحنفية أوجبوا الاقتداء بالصحابة في العمل بالرأي. وعلى رأسهم فخر الإسلام البزدوي. محتجين بقوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»(٣).

وبالإضافة إلى استدلالهم بالحديث قالوا باحتمال السماع عن رسول الله ﷺ. وحتى مع التسليم أن القول هو مجرد رأي محض من الصحابي فرأيه أصوب من رأينا، وقياسه أولى من قياسنا. إذ أنه صاحب وشاهد التنزيل والتأويل وعاش القرن الذي شهد له رسول الله ﷺ بأنه خير القرون.

---

(١) كشف الأسرار/ البزدوي ٩٣٧/٣.

(٢) كشف الأسرار/ البزدوي ٩٤١/٣.

(٣) ذكره ابن عبدالبر بإسناد فيه الحارث بن غصين ثم قال: هذا إسناد لا تقوم به حجة لأن الحارث بن غصين مجهول. انظر تخريج الفروع على الأصول ٨٣ وانظر جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر ٩١/٢. وقال الشوكاني في إرشاد الفحول ٢٤٤ «فهذا مما لم يثبت قط والكلام فيه معروف عند أهل الشأن». وقال ابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام ٨٢/٦: هذه رواية ساقطة، أبو سفيان ضعيف، والحارث بن غصين هذا هو أبو وهب. ورواه البيهقي وأسنده الديلمي عن ابن عباس. انظر كشف الخفاء ومزيل الإلباس ١٤٧/١.

=

إلا أن الجمهور خالفوا الحنفية في هذا. وعلى رأسهم الإمام الشافعي الذي قال في رأيه الجديد «لا يقلد أحد منهم»(١).

قال عبدالعزيز البخاري تعليقاً على قول الشافعي: «أي لا يكون قوله حجة وإن كان فيما لا يدرك بالقياس. وإليه ذهب الأشاعرة والمعتزلة. وهذا اللفظ كما يدل على عدم وجوب التقليد يشير إلى عدم جوازه أيضاً ـ وهو المختار عندهم ـ وقد جوز بعضهم التقليد وإن كان لا يوجبه»(١) وقال الغزالي: «إن قال قائل إن لم يجب تقليدهم فهل يجوز تقليدهم؟ قلنا: أما العامي فيقلدهم، وأما العالم فإنه إن جاز له تقليد العالم جاز له تقليدهم. وإن حرمنا تقليد العالم للعالم، فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله في تقليد الصحابة. فقال في القديم: يجوز تقليد الصحابي إذا قال قولاً وانتشر قوله ولم يخالف. وقال في موضع آخر: يقلد وإن لم ينتشر ورجع في الجديد إلى أنه لا يقلد العالم صحابياً كما لا يقلد عالماً آخر. ونقل المزني عنه ذلك. وإن العمل على الأدلة التي يجوز للصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عندنا»(٢).

والآن لنرجع إلى رأي الحنفية.

فلقد ضربوا للنوع الأول ـ القول الذي لا يعقل بالقياس ـ مثالين وهما:

١) **المثال الأول**: مدة الحيض فأقله ثلاثة أيام وأكثره عشرة. وذلك أخذاً من قول أنس وعثمان بن أبي العاص الثقفي(٣).

٢) **المثال الثاني**: تحريم بيع العينة (السلف): وهو شراء البائع مرة أخرى بأقل من ثمن المبيع قبل قبض الثمن.

---

(١) انظر كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٩٣٧/٣.

(٢) المستصفى للغزالي ٦٨١ وقد نقل عن الشافعي في التفريع على قوله القديم أن الشافعي قال في كتاب اختلاف الحديث أنه روي عن علي أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات. قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به. وذلك لأنه رأى أنه لا يقول ذلك إلا عن توقيف، إذ لا مجال للقياس فيه. قال الغزالي: «وهذا غير مرضي لأنه لم ينقل فيه حديثاً حتى يتأمل لفظه ومورده وقرائنه..» المستصفى ٢٧١/١.

(٣) انظر كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٩٣٨/٣.

والقياس هو جواز هذا البيع وهذا الذي أخذ به الشافعي.

وأما الحنفية فقالوا بحرمته واستدلوا بقول عائشة ﵂ وعن أبيها والرواية كالتالي: «عن أبي إسحاق السبيعي عن امرأته أنها دخلت على عائشة في نسوة، فسألتها امرأة فقالت: يا أم المؤمنين، كانت لي جارية فبعتها من زيد بن أرقم بثمانمائة إلى العطاء، ثم ابتعتها منه بستمائة، فنقدته الستمائة، وكتبت عليه بثمانمائة، فقالت عائشة: بئسما اشتريت، وبئس ما اشترى زيد بن أرقم «إنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب» فقالت المرأة لعائشة: «أرأيت إن أخذت رأس مالي ورددت عليه الفضل؟» فقالت: «فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف»»[1].

وقد اتفق الحنفية بمجموعهم على تحريم هذا النوع من البيع واستدلوا بقول عائشة ﵂: «قد أبطل جهاده في الإسلام» فقد جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد وهذا لا يعرف بالرأي فهو كالمسموع من المعصوم ﷺ.

قال عبدالعزيز البخاري: «واعتذار زيد إليها دليل على ذلك أيضاً - أي على التحريم وأنه كالمسموع»[2] أما النوع الثاني وهو ما يدرك بالقياس. فقد ضرب له الحنفية أمثلة واختلف فقهاؤهم في حكم هذه المسائل ومنها:

١) **قدر رأس المال في السلم**: اشترط أبو حنيفة ﵁ الإعلام في قدر

---

(١) أخرجه عبدالرزاق عن معمر والثوري، وأخرجه الدارقطني والبيهقي في سننهما عن يونس بن أبي إسحق الهمداني عن أم الوليد قالت: كنت قاعدة عند عائشة فأتتها أم محبة فقالت: «إني بعت زيد..»، وكذلك السنن الكبرى للبيهقي مع الجوهر النقي لابن التركماني ٢٣١/٥ وذكر البيهقي عندها قول الشافعي: «ولو اختلف بعض أصحاب النبي ﷺ في شيء، فقال بعضهم فيه شيئاً، وقال غيره خلافه، كان أصل ما نذهب إليه أنا نأخذ بقول الذي معه القياس، والذي معه القياس قول زيد بن أرقم، قال: وجملة هذا أنا لا نثبت مثله على عائشة، مع أن زيد بن أرقم لا يبيع إلا ما يراه حلالاً، ولا يبتاع إلا مثله، ولو أن رجلاً باع شيئاً أو ابتاعه نراه نحن محرماً، وهو يراه حلالاً لم نزعم أن الله - عز وجل - يحبط من عمله شيئاً انظر تخريج الفروع على الأصول ٨٤ وانظر كذلك الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة ص٧٤ - ٧٥.

(٢) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٩٣٨/٣.

رأس المال ولا تكفي الإشارة إليه عملًا بقول ابن عمر ﷺ فلو كان رأس مال المسلم في كيس أمام المتعاقدين وأشير إليه فلا يجوز عند أبي حنيفة السلم ما لم يعرف مقدار المال.

واكتفى الصاحبان بالإشارة إليه أخذاً بالرأي[1].

٢) الأجير المشترك: كالصباغ والخياط والكواء وغيرهم.

فهؤلاء إذا تلفت أموال الناس وملابسهم عندهم بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة فإنهم يضمنون عند الصاحبين ـ محمد وأبي يوسف ـ تقليداً لرأي علي وأبي بكر وعمر ﷺ. وذلك صيانة لأموال المسلمين.

وأما أبو حنيفة فقال: لا يضمن الأجير المشترك. وهذا قياس[2].

٣) طلاق الحامل ثلاثاً: أجاز أبو حنيفة وأبو يوسف طلاق الحامل ثلاثاً عملًا بالرأي ومنعه محمد بن الحسن عملًا بقول جابر وابن مسعود[3].

وأما الذين قالوا بأن قول الخلفاء الأربعة حجة: فقد احتجوا بالحديث: **«عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين»**[4].

ومن قال بوجوب اتباع الشيخين فقد احتج بالحديث: **«واقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»**[5]. وبعد هذا ندلي بدلونا: إن القول بأنه لا يجوز

---

(١) انظر كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٠١/٢ وكذلك كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٩٣٩/٣.

(٢) انظر كشف الأسرار/ المنار وكذلك نور الأنوار/ المنار وقمر الأقمار/ نور الأنوار ١٠١/٢ وكذلك كشف الأسرار/ البزدوي ٩٣٨/٣.

(٣) كشف الأسرار/ المنار ١٠١/٢ وكشف الأسرار/ أصول البزدوي ٩٣٨/٣.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه ج٥٠٦/٢. وقال الخطابي في معالم السنن: رواه الترمذي وقال حسن صحيح. انظر معالم السنن مع مختصر أبي داود للمنذري مع تهذيب ابن القيم ١٢/٧. ورواه ابن ماجه في المقدمة ج١٦/١.

(٥) رواه الترمذي في كتاب المناقب ٦١٠/٥ حديث رقم ٣٦٦٣ وأخرجه ابن ماجه في المقدمة ٣٧/١ وكذلك رواه الدارمي. وأحمد في المسند ١٢٦/٤ ط الحلبي ورواه أبو داود الطيالسي حديث رقم ٢٥٠٥ ط الهند ونقله الخطابي في معالم السنن ١٢/٧. =

تقليد الصحابي كقول الكرخي والشافعي في الجديد والذي رجحه الغزالي لا نراه ولا نأخذ به. إذ أن قياس الصحابي غالباً هو أقرب إلى الصواب من قياس أي امرىء آخر لقربه من النبي ﷺ وللمشاهدة وللصحبة وبركتها وبسبب الحركة العملية بهذا الدين التي تفتح الآفاق. وتكشف عن كنوز المعرفة في هذا الدين. ولكنا مع ذلك لا نقول بوجوب تقليد الصحابي. وعلى هذا فتقليد الصحابة جائز بل فإن رأيهم غالباً أنضج وأقرب إلى النص ويطمئن إليه القلب أكثر من غيره.

ومع هذا فإنا لا نقول بوجوب اتباعه كالحنفية.

يقول الغزالي: «فانتفاء الدليل على العصمة، ووقوع الاختلاف بينهم ـ الصحابة ـ وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة». وجميع ما ذكروه ـ من أدلة ـ أخبار آحاد. ونحن أثبتنا القياس والإجماع وخبر الواحد بطرق قاطعة لا بخبر الواحد. وجعل قول الصحابة حجة كقول رسول الله ﷺ وخبره، إثبات أصل من أصول الأحكام ومداركه. فلا يثبت إلا بقاطع كسائر الأصول»(١).

ويقول الشوكاني: «فاعرف هذا واحرص عليه، فإن الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة رسولًا إلا محمداً ﷺ ولم يأمرك باتباع غيره، ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفاً واحداً، ولا جعل الحجة عليك في قول غيره كائناً من كان»(٢).

ولعمر الحق إن كلام الشوكاني لا يخرج عن الحق قيد شعرة. بل هو نابع من صميم هذا الدين الذي يقتضي الدينونة والعبودية والطاعة لله وحده.

= وأخرجه العقيلي وزاد: «واهتدوا بهدي عمار وما حدثكم ابن مسعود فاقبلوه». ورواه الطبراني عن أنس انظر كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس رقم ٤٨٢ ج١ ص١٨١ وأخرجه أبو يعلى والروياني. انظر الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ٢١٥/١.

(١) المستصفى ٢٦١/١ و٢٦٧/١.

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني ٢٤٤.

وكل طاعة سوى طاعته إنما هي مستمدة من رضاه وشرعه. ومن هذا الأصل استمد ﷺ شرعية طاعته ووجوبها في أعناق المسلمين وكذلك الأمير وهكذا فالكتاب والسنة هما المصدران اللذان يرجع إليهما في الاختلاف ويفزع إليهما في كل حين. وتبقى بقية الأقوال من الصحابة والتابعين وغيرهم قابلة للأخذ والرد معرضة للخطأ والغفلة والاختلاف وسبحان من تنزه عن الغفلة إنه بكل شيء عليم.

﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿١٠﴾﴾ [الشورى ٤٢/ ١٠].

٨ ـ قول التابعي:

التابعي: هو الذي رأى الصحابة ولم يشاهد المصطفى ﷺ وقال الخطيب الحافظ: «التابعي من صحب الصحابي»(١).

وقد اختلف الحنفية في حجية قول التابعي على رأيين(٢).

١) **الرأي الأول:** أن قول التابعي ليس حجة باتفاق، وإنما الخلاف حول الاعتداد برأيه في إجماع الصحابة. قال شمس الأئمة السرخسي: «لا خلاف أنه لا يترك القياس بقول التابعي وإنما الخلاف في أن قوله هل يعتد به في إجماع الصحابة(٣) وهو ظاهر المذهب عند الحنفية. وهو رواية مشهودة عن أبي حنيفة فكان يقول: هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد»(٤).

وكذلك قوله: «ما جاءنا عن التابعين زاحمناهم»(٥).

---

(١) التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح للحافظ العراقي ص٣١٧.

(٢) راجع هذه المسألة في كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٣/٩٤٥ ـ ٩٤٦، وكذلك أصول السرخسي ٢/١١٤ ـ ١١٥. وكذلك كشف الأسرار/ المنار ٢/١٠٢ ـ ١٠٣، وكذلك منافع الدقائق/ مجامع الحقائق ١٥.

(٣) انظر كشف الأسرار/ البزدوي ٣/٩٤٥ وكذلك أصول السرخسي ٢/١١٤.

(٤) انظر كشف الأسرار/ البزدوي ٣/٩٤٥.

(٥) أصول السرخسي ٢/١١٤.

٢) **الرأي الثاني**: التفصيل:

أ) فإن كان التابعي قد ظهرت فتواه زمن الصحابة وزاحمهم في الفتوى كان مثل الصحابة. ومن هؤلاء التابعين: الحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة وهذه هي رواية النوادر عن أبي حنيفة. وقال ملاجيون في نور الأنوار/ المنار: وهو الأصح.

فمثلًا شريح القاضي، تحاكم إليه علي بن أبي طالب ﷺ مع يهودي إذ أنهما اختصما حول درع ادعاه سيدنا عليّ أنه له كان قد فقد منه في صفين. فقال اليهودي: هو درعي وفي يدي. فطلب شريح البينة من علي فقدم شاهدين أحدهما الحسن ابنه والثاني قنبراً مولاه. فأجاز شريح شهادة المولى ورد شهادة الحسن. وكان علي يرى جوازها. فحكم شريح لليهودي بالدرع فأسلم اليهودي واعترف أن الدرع لعلي. «قال أبو سلمة بن عبدالرحمن بن عوف: تذاكرنا مع ابن عباس وأبي هريرة عدة مرات عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس: تعتد بأبعد الأجلين وقلت: تعتد بوضع الحمل. فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي».

ومن ذلك مخالفة مسروق ابن عباس فيمن نذر ذبح ابنه. فأوجب ابن عباس مائة من الإبل(١) وقال مسروق بذبح شاة(٢) فرضي ابن عباس بقول مسروق. وسئل ابن عمر عن مسألة فقال: سلوا عنها سعيد بن جبير فهو أعلم بها مني وكان أنس بن مالك إذا سئل عن مسألة قال: سلوا عنها مولانا الحسن(٣).

ب) وإذا لم تظهر رواية التابعي كان كغيره من أئمة الفتوى لا يصح تقليده.

---

(١) قول ابن عباس بناء على أن الدية ألف دينار من الذهب أو عشرة آلاف من الفضة أو مائة من الإبل كما جاء في غرر الأحكام. انظر كشف الأسرار/ المنار ١٠٣/٢.

(٢) وقد ابتنى مسروق رأيه على قصة فداء سيدنا إسماعيل بذبح عظيم.

(٣) الحسن البصري كان ولد جارية أم المؤمنين (أم سلمة رضي الله عنها).

٩ ـ الاستحسان:

هو اعتقاد الشيء حسناً.. هذا في اللغة.

أما في اصطلاح الفقهاء والأئمة فهو نوعان:

١) **الأول**: العمل بالاجتهاد وغالب الرأي فيما جعله الشرع موكولًا إلينا[١].

ومن أمثلته: المتعة: فقد أوكل الله ـ عز وجل ـ أمر تقديرها إلينا فقال:

﴿مَتَٰعًا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة ٢/٢٣٦].

وقوله تعالى:

﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة ٢/٢٣٣].

وقد اتفق الفقهاء على الأخذ به.

٢) **الثاني**: وهو ترك القياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل التأمل بدليل. وقد اختلفت مواقف الفقهاء بالنسبة لهذا النوع من الاستحسان:

١ ـ أما الحنفية فقد دافعوا عن هذا الأصل كثيراً واعتمدوا عليه حتى لا يكاد باب من أبواب الفقه عندهم يخلو منه، والمطلع على كتبهم يجد هذه العبارة «الحكم في هذه المسألة قياساً كذا واستحساناً كذا» تتردد كثيراً.

والحنفية يعتبرون أن الاستحسان هو: «العمل بأقوى الدليلين»[٢].

أو «العدول بالمسألة عن حكم نظائرها لدليل شرعي»[٣].

٢ ـ وأما المالكية: فقد قال القاضي عبدالوهاب المالكي: «لم ينص عليه مالك، وكتب أصحابنا مملوءة منه كابن القاسم، وأشهب وغيرهما»[٤].

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢/٢٠٠.

(٢) أصول السرخسي ٢/٢٠١.

(٣) انظر شرح الكوكب المنير للفتوحي الحنبلي ٣٨٨.

(٤) انظر شرح الكوكب المنير ٣٨٧.

ومنه: لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات وله ورثة فقيل يرد، وقيل يختار الإمضاء. قال أشهب: القياس الفسخ، ولكنا نستحسن إن أراد الإمضاء أن يأخذ من لم يمض نصيب الراد[1].

٣ ـ وأما الحنبلية: فقد روي عن الإمام أحمد أيضاً إنكاره، فإنه قال:

«الحنفية تقول: نستحسن هذا وندع القياس، فندع ما تزعمه الحق بالاستحسان وأنا أذهب إلى كل حديث جاء وأقيس عليه». قال القاضي: «هذا يدل على إبطاله»[2].

«وقال أبو الخطاب الحنبلي: أنكر ما لا دليل له. قال: ومعنى «أذهب إلى ما جاء ولا أقيس». أي أترك القياس بالخبر وهو الاستحسان بالدليل. وضرب أبو الخطاب مثلًا على ذلك وهو «بيع العينة: السلف» أي ـ إذا اشترى ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن الأول كحادثة زيد بن أرقم التي سلف ذكرها في مذهب الصحابي ـ فقال: «لم يجز استحساناً لا قياساً»»[3].

أما الشافعية: فقد حمل الشافعي لواء المعارضة للاستحسان وعقد في الرسالة باباً لإبطال الاستحسان وقال: «من استحسن فقد شرع»[4].

بتشديد الراء ـ أي أقام شرعاً من عنده مخالفاً لشرع الله. وكذلك أبطل الشافعي الاستحسان في كتابه الأم.

وقال في الرسالة: «والاستحسان تلذذ، ولو جاز لأحد الاستحسان في الدين لجاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم، ولجاز أن يشرع في الدين في كل باب، وأن يخرج كل أحد لنفسه شرعاً»[5].

وقال الغزالي: «والاستحسان من غير نظر في أدلة الشرع حكم بالهوى

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ٢٤١.
(٢) شرح الكوكب المنير ٣٨٧.
(٣) شرح الكوكب المنير ٣٨٨.
(٤) انظر المستصفى ٢٧٦/١.
(٥) الرسالة للإمام الشافعي ١٢٤، وكذلك إرشاد الفحول للشوكاني ٢٤١.

المجرد وهو كاستحسان العامي»[1].

إلا أننا نقول مع الغزالي أن الاستحسان من غير نظر في الأدلة هو قول بالتشهي والهوى. ولكن الحنفية يقولون بأن الاستحسان دائماً بالدليل.

ولقد ورد عن الإمام الشافعي بعض المسائل الفقهية التي قال فيها بالاستحسان كقوله:

أستحسن المتعة ثلاثين درهماً... وقال في الشفعة: أستحسن أن يثبت للشفيع الشفعة إلى ثلاثة أيام. وقال في المكاتب: أستحسن ترك شيء من نجوم الكتابة، واستحسن الشافعي وضع المصحف في حجر الحالف عند الحلف للتغليظ وكذلك استحسن ألا تقطع يمنى سارق أخرج يده اليسرى فقطعت.

وقال الشافعي في بعض الكتب: أستحب كذا. وليس هنالك من فرق بين: أستحب وأستحسن[2] وإذا ثبت هذا عن الشافعي فليس إذن هنالك فرق بين الحنفية والشافعية ويكون الخلاف حول تعريف الاستحسان. فالقول بالهوى دون دليل لا يقول به الحنفية أنفسهم. وقد قال ابن السمعاني: «إن الخلاف لفظي ثم قال: بأن تفسير الاستحسان بما يشنع به عليهم ـ على الحنفية ـ لا يقولون به. وإن تفسير الاستحسان بالعدول عن دليل إلى دليل أقوى منه فهذا مما لم ينكره أحد»[3].

أنواع الاستحسان:

قسم الحنفية الاستحسان إلى أقسام وهي:

١ ـ الاستحسان بالنص.

٢ ـ الاستحسان بالإجماع.

٣ ـ الاستحسان للضرورة.

٤ ـ الاستحسان بالقياس الخفي.

---

(١) المستصفى ٢٧٦/١.

(٢) انظر كشف الأسرار/ أصول البزدوي ١١٣٣/٤ وكذلك كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٦٨/٢ وكذلك شرح الكوكب المنير ٣٨٧.

(٣) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ٢٤١.

١ ـ الاستحسان بالنص:

وهو أن يأتي النص على خلاف القياس كقول الحنفية ببطلان الوضوء بالقهقهة في الصلاة والوضوء بنبيذ التمر لثبوت الأحاديث عندهم وكإباحة السلم والإجارة[١] فالسلم والإجارة: هو بيع معدوم، منهي عنه في الشريعة، وكذلك الإجارة: فهي بيع المنفعة والمنفعة معدومة في وقت العقد ولكنها تتجدد مع الأيام ولكن جاءت السنة وأباحت السلم والإجارة. مع أنهما بيع ما ليس عند الإنسان ومن أمثلة هذا النوع كذلك الأكل والشرب ناسياً في الصوم فالقياس الإفطار لكن النص جاء بخلاف القياس. فعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**إذا نسي فأكل وشرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه**»[٢].

وقد قال أبو حنيفة في الأكل ناسياً: «لولا قول الناس لقلت يقضي»[٣].

٢ ـ الاستحسان بالإجماع:

ومن أمثلته عقد الاستصناع فهو شراء معدوم وهو منهي عنه شرعاً إلا أن الصحابة أجمعوا على جوازه[٤].

---

(١) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ١١٢٥/٤ وأصول السرخسي ٢٠٢/٢ وكذلك كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٦٧/٢ وكذلك صفوة الكلام في أصول الأحكام لمصطفى الخفاجي ص١٥٢ وكذلك أصول الفقه لمجموعة أساتذة ص١٠٩ والمنخول في علم الأصول للغزالي ٣٧٥.

(٢) متفق عليه. انظر فتح الباري/ صحيح البخاري ٥٨/٥ وكذلك اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ٢٠/٢.

(٣) كشف الأسرار/ البزدوي ١١٢٥/٤ وكذلك أصول السرخسي ٢٠٢/٢.

(٤) المرجعان السابقان بنفس الصفحات. وقد قسم الكرخي الاستحسان تقسيماً آخر من أربعة أقسام: ١) إتباع الحديث وترك القياس: كبطلان الوضوء بسبب القهقهة في الصلاة. ٢) اتباع قول الصحابي وترك القياس: كتقدير أجرة رد العبد الآبق بأربعين درهماً اتباعاً لقول ابن عباس. ٣) اتباع عادات الناس مما يغلب على الظن جريانه في عهد الرسول ﷺ كبيع المعاطاة ـ البيع والشراء بلا كلام كأجرة القطار. ٤) اتباع معنى خفي وترك القياس الظاهر. انظر المنخول ٣٧٥.

٣ ـ الاستحسان للضرورة:

ومن أمثلته: تطهير الآبار والحياض بعد تنجسها. فالقياس أنها لا تطهر بالنضح منها بالدلو وغيره. وذلك لأن النجاسة نجست الماء فتنجست بهذا جدران الحوض أو البئر وعلى هذا تبقى نجسة مهما نضحنا منها الماء وكذلك الدلو والحبل ينجسان بالماء فلا يمكن أن يطهر شيء على هذا القياس.

ولكن الاستحسان أن البئر والحوض يطهران بالنضح للضرورة.

٤ ـ وأما الاستحسان بالقياس:

وفي هذه الحالة يكون القياس الخفي الذي سميناه الاستحسان أقوى من القياس الظاهر.

ومن أمثلته: الحكم بطهارة سؤر سباع الطير[١] استحساناً.

فالقياس أن سؤرها نجس مثل سؤر سباع الحيوان لأن سباع الحيوان لحمها حرام فهو نجس وكذلك لعابها فهو نجس لأنه متولد من النجس. والطير كذلك. إلا أننا حكمنا بطهارة سؤر الطير لأنه يشرب بمنقاره وهو عظم بينما الحيوانات تدخل لسانها في الماء وهو نجس فكان الفرق[٢]. ولذا فسؤره طاهر كسؤر الآدمي.

ومن الأمثلة عليه كذلك: إذا ادعى رجلان كل واحد منهما عيناً في يد رجل أنه مرهون عنده بدين له وأقاما البيّنة. ففي الاستحسان: أنه مرهون بينهما وفي القياس تسقط البيّنتان ولا يمكن أن يقضي بنصف الرهن لكل واحد لأن الشيوع يمنع صحة الرهن.

ومن أمثلة الاستحسان بالقياس في كتاب الحدود: إذا دخل جماعة البيت وجمعوا المتاع وحملوه لأحدهم فأخرجه وخرجوا معه فالقياس القطع على الحامل، وفي الاستحسان يقطعون جميعاً. ومن أمثلته كذلك: إذا

---

(١) السؤر: ما تبقى من الماء بعد الشرب منه، وسباع الطير: كالبازي والصقر وغيرها.

(٢) كشف الأسرار/ البزدوي ١١٢٦/٤، وأصول السرخسي ٢٠٤/٢.

اختلف شهود الزنا في الزاويتين في البيت الواحد ففي القياس لا يحد المشهود عليه ولكنه يحد استحساناً[1].

وكذلك الأجير المشترك كالصباغ مثلًا ـ إذا هلك الثوب عنده فالقياس ألا يغرم ثمنه لأنه أمين حافظ له. لكن الاستحسان أن يغرم حفظاً لمصالح الناس.

حكم الاستحسان:

مما تقدم عرفنا أن أقسام الاستحسان أربعة. والثلاثة الأولى منها: ما ثبت بالنص وبالإجماع وبالضرورة إنما تثبت على خلاف القياس. فهذه معدول بها عن القياس ولذا فهي لا تحتمل التعدية ولذا فلا يقاس عليها غيرها.

ولكن النوع الرابع من الاستحسان ـ وهو القياس الخفي ـ فهو نوع من القياس والقياس حكمه التعدية ولذا فيمكن أن يتعدى بحكمه ويقاس عليه غيره. لأنه يبقى قياساً ويحمل حكمه شرعاً[2] ومن هنا قاسوا على مسألة حلف المتبايعين السابقة فروعاً أخرى مثل:

ـ حلف الورثة:

فلو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما على الثمن يجري التحالف كالسابق.

---

(١) أصول السرخسي ٢٠٦/٢ ومن الأمثلة التي ضربها الحنفية كذلك على الاستحسان: مسألة الاختلاف على الثمن قبل قبض المبيع والثمن. فلو اشترى رجل بقرة من آخر ولم يقبض المشتري البقرة وعند القبض ادعى البائع أن ثمن البقرة خمسون جنيهاً وقال المشتري: ثمنها: أربعون فالقياس: أن المشتري يقبض البقرة ويدفع الأربعين ويحلف على العشرة جنيهات الباقية لأن البينة على من ادعى واليمين على من أنكر. ولكن الاستحسان أن يحلف الاثنان. لأن كلًا منهما مدع ومنكر. فالمشتري كذلك مدع وجوب دفع المبيع بأقل الثمن والبائع ينكر ذلك. وكذلك العكس. انظر كشف الأسرار/ البزدوي ١١٣١/٤ وكذلك كشف الأسرار/ المنار ١٦٧/٢ وكذلك صفوة الكلام في أصول الأحكام ١٥٢.

(٢) انظر كشف الأسرار البزدوي ١١٣٠/٤ وكذلك أصول السرخسي ٢٠٧/٢. وكذلك صفوة الكلام في أصول الأحكام ١٥٣ وكذلك كشف الأسرار/ المنار ١٦٧/٢.

وكذلك يتعدى إلى الإجارة كما لو اختلف صاحب الثوب والقصار فإن التحالف يجري بينهما.

وكذلك يمتد القياس إلى النكاح بأن اختلف الزوجان في مقدار المهر فيتحالفان.

وكذلك الأمر فيما لو هلكت السلعة قبل القبض بسبب غير البائع. لأن القيمة الواجبة قبل القبض لما ورد عليها القبض المستحق بالعقد كانت في حكم المعقود عليه فكانت مثل العين في إمكان فسخ العقد عليها.

يقول الفخر البزدوي: «وفرق ما بين المستحسن بالأثر أو الإجماع أو الضرورة وبين المستحسن بالقياس أن هذا يصح تعديته بخلاف الأقسام الأولى لأنها غير معلومة»[١].

١٠ ـ المصالح المرسلة:

المصلحة المرسلة: هي المسألة التي لم يرد في الشرع شاهد يعتبرها أو يردها. ويرى المجتهد أن في اعتبارها جلب نفع أو دفع ضرر.

وقد سميت مصلحة لأن فيها جلب نفع أو دفع سوء. وسميت مرسلة لأنها مطلقة غير مقيدة فلا دليل يعتبرها أو يبطلها.

وعلى هذا فالمصالح ثلاثة أصناف:

١) المصلحة ـ في النظر البشري ـ التي يردها الشارع فهذه لا تعتبر أبداً. وذلك كفتوى يحيى بن يحيى الليثي[٢] فقيه الأندلس أحد الملوك الذي أفطر عامداً في رمضان بأن كفارته صيام شهرين متتالين ردعاً له وزجراً بينما الكفارة هي عتق رقبة للقادر عليها.

٢) المصلحة التي ورد في الشرع نص باعتبارها ـ فهذه الحالة تكون قياساً كتحريم النبيذ قياساً على الخمر.

---

(١) كشف الأسرار/ البزدوي ١١٣٠/٤.

(٢) صفوة الكلام في أصول الأحكام ١٥٨.

٣) المصلحة التي لم يرد فيها ولا في نوعها دليل فهذه محل اختلاف بين العلماء:

أ ـ فقد اعتبرها الإمام مالك. وقد نسب هذا إلى الإمام مالك جمهور الأصوليين كالباقلاني وإمام الحرمين والغزالي وابن الحاجب[١] بينما نفى بعض المالكية عن الإمام مالك اعتبار هذا النوع اللهم إلا إذا شهدت لها الأصول العامة في الشريعة. ومن هؤلاء القرطبي إذ يقول: «ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى عدم الاعتماد عليها وهو مذهب مالك. وقد اجترأ إمام الحرمين الجويني وجازف فيما نسبه إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل وهذا لا يوجد في كتب مالك ولا في شيء من كتب أصحابه»[٢].

وقال بها الإمام أحمد. والشافعي في القديم.

ب ـ الرأي الثاني: يرد هذا النوع من المصالح: وهو منسوب إلى ابن الحاجب والآمدي وقال الآمدي: «إنه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء»[٣]. وقد نسبه الشوكاني[٤] إلى الجمهور.

ج ـ الرأي الثالث: اعتبار المصلحة التي تلائم الأصول العامة في الشريعة وليس لها شاهد بالذات.

«وحكاه ابن برهان في الوجيز عن الشافعي وقال: إنه الحق المختار. قال إمام الحرمين ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى تعليق

---

(١) انظر حاشية المنخول ٣٧١.

(٢) انظر إرشاد الفحول ٢٤٢. إلا أن ابن دقيق العيد يقول: الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه أحمد بن حنبل ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرها وقال القرافي: هي عند التحقيق في جميع المذاهب لأنهم يقومون ويقعدون بالمناسبة، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك... إرشاد الفحول ٢٤٢.

(٣) انظر شرح الأسنوي والبدخشي/ البيضاوي ٣/١٣٦.

(٤) إرشاد الفحول ٢٤١.

الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول»[1].

د ـ الرأي الرابع: اعتبار المصلحة إذا توفر فيها شروط ثلاثة:

قطعية كلية ضرورية. وهذا هو قول البيضاوي والرازي[2].

أما الغزالي فلقد اضطربت الرواية عنه. فبينما نجده في المستصفى[3] يقول بهذا القول ويضرب لذلك مثلًا فيما إذا تترّس الكفار بأسرى من المسلمين بحيث لو كف المسلمون عن قتال الكفار فإن الكفار سيستولون على المسلمين فعندها يجيز الغزالي ضرب الترس المكون من أفراد المسلمين دفعاً للضرر العام الذي سيحل بكافة المسلمين لو ترك الترس. فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من قتل بعض المسلمين في الترس.

وأما في المنخول فيقول تحت عنوان ضابط الاستدلال المرسل: «كل معنى مناسب للحكم، مطرد في أحكام الشرع، لا يرده أصل مقطوع به، مقدم عليه من كتاب أو سنة أو إجماع، فهو مقول به وإن لم يشهد له أصل معين». ويضرب لذلك مثلًا:

---

(١) إرشاد الفحول ٢٤١.

(٢) انظر شرح الأسنوي والبدخشي/ منهاج البيضاوي ١٣٦/٣، وكذلك المنخول ٣٧١.

(٣) المستصفى ٢٩٤/١. ويقسم الغزالي المصلحة إلى ثلاثة أقسام:
١ ـ الضروريات: وهي التي حافظ عليها الشرع في كل شرعه وجاءت جميع الشرائع تحافظ عليها وهي ضرورية للحياة بحيث لا يقوم بدونها حياة صالحة وهي خمس: حفظ الدين، والعقل، والنفس، والنسل، والمال. فحفظ الدين بقتل المرتد، والعقل بحد السكر، والنفس بالقصاص، والنسل بحد الزنا الذي تختلط به الأنساب والمال بقطع يد السارق.
٢ ـ الحاجيات: وهذه دون الضروريات. فلا يفوت بفواتها الحياة وإنما يحصل بحفظها نفع ويحصل بفواتها ضرر، كتسليط الولي على نكاح الصغيرة لحاجة معرفة الكفؤ.
٣ ـ التحسينيات: وهي الواقعة موقع التزيين وحسن العبادات والمعاملات والأدب والأخلاق. كمنع المرأة من مباشرة العقد بنفسها. وذلك لئلا يشعر بقلة الحياء عند المرأة. انظر المستصفى ٢٩٣/١ وكذلك المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل ١٣٧.

«لو فرضنا انقلاب أموال العالمين محرمة لكثرة المعاملات الفاسدة واشتباه المغصوب بغيره، وعسر الوصول إلى الحلال المحصن. فهنا يرى الغزالي أنه لا مانع من أخذ الناس زيادة عن القوت الضروري وسد الرمق من غير ترفه أو تنعم وذلك حتى تصلح الحياة وتسير الصناعات والأشغال».

والآن لنرى حجج المانعين والآخذين:

فالرافضون الأخذ بالمصالح المرسلة وعلى رأسهم القاضي أبو بكر الباقلاني يرون أن القول بالمصالح المرسلة يؤدي إلى الفوضى التشريعية. إذ كل يخرص بظنه، وباختلاف العقول تختلف الأحكام. والمستدل إذا رجع إلى الشريعة ولاحظ مصالحها فهو صحيح. وإن لم يرجع إليها فهو يفتتح شرعاً لا مستند له ولا شرع بعد رسول الله ﷺ.

أما الذين يقولون بالمصالح المرسلة فمنارتهم فعل الصحابة رضوان الله عليهم: إذ أنهم أجابوا على جميع المشاكل التي اعترضت مسيرتهم ولم يتوقفوا. ومن المعلوم أن النصوص محصورة متناهية وأما الحوادث والمسائل الجزئية فهي غير متناهية وبلا حصر. ولا يستطيع المحصور أن يحيط بغير المحصور ولا المتناهي بغير المتناهي. فهم كانوا يفتون مستندين إلى الأصول العامة في الشرع[1].

وقد استدل الغزالي للذين يقولون بالمصالح كالشافعي في أحد قوليه بدليل آخر وهو حديث معاذ حين بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن فقال له: «**بماذا تحكم**؟ فقال: بكتاب الله قال: **فإن لم تجد**؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: **فإن لم تجد**؟ قال: أجتهد رأيي. فقال: **الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله**»[2].

---

(١) انظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ١٦٩.

(٢) الحديث رواه أحمد وأبو داود والترمذي وقال: ليس إسناده عندي متصلًا وقال البخاري: لا يصح وقال البعض بصحته. انظر المنخول ٣٣١.

فالاجتهاد بالرأي هو اتباع المصلحة سواء كانت مرتكزة إلى دليل أم لا - أي مرسلة -.

وأخيراً فإني أقول قولاً - فإن كان صواباً فمني ومن الله، وإن كان خطأ فهو مني ومن الشيطان - أقول: إن كثيراً من أعمال الصحابة كانت مبنية على اقتضاء المصلحة وذلك: كجمع القرآن زمن الصديق ﷺ، وحرب مانعي الزكاة، واستخلافه عمر بن الخطاب ﷺ، وإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم زمن عمر ﷺ ووضع الخراج، وتدوين الدواوين، ووقف حد السرقة في عام المجاعة وجمع عثمان ﷺ الناس على مصحف قريش فأصبح مصحفاً واحداً لكل الأقطار[1] وعلى هذا ففي عهد الصحابة الذين شهدوا التنزيل جدت لديهم مسائل اقتضت الاجتهاد ولم يجدوا تفسيراً سوى مطلق المصلحة كالمسائل المتقدمة. فكيف بنا نحن وعلى بعد أربعة عشر قرناً من الرسالة الخاتمة فهنالك مسائل كثيرة لا بد للدين أن يقول فيها كلمته اعتماداً على أصوله العامة ومبادئه الكلية. ولكن ليس لكل شخص أن يقول رأيه وإنما الذين لهم هذا الحق هم أهل الحل والعقد الذين لهم باع في ميدان الاستنباط ولهم إلمام بهذا الدين:

﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء ٤/ ٨٣].

سد الذرائع:

ومما يلحق بالمصالح المرسلة «سد الذرائع» والذريعة هي الوسيلة. وسد الذرائع معناه منع الوسائل التي تؤدي إلى مفاسد وأضرار. فكل ما أدى إلى مباح فهو مباح. وكل وسيلة أدت إلى حرام فهي حرام. ولهذا الأصل شواهد من الكتاب والسنة يقصر هذا البحث القصير عن استقصائها ومن أراد التوسع في هذا المجال فعليه بإعلام الموقعين للعلامة ابن القيم فلقد أفرد

(١) أصول الفقه لعبدالوهاب خلاف ٨٦.

جزءاً كبيراً من الجزء الثالث لهذا الأصل وتابع في الجزء الرابع فوقع ما كتبه عن هذا حوالي أربعمائة صفحة.

فمن الوسائل المباحة التي منعها القرآن سب آلهة المشركين حتى لا يسب الله:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام ٦/ ١٠٨].

ومنه قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾ [البقرة/ ١٠٤].

وذلك لأن اليهود كانت تقول لرسول الله ﷺ: «راعنا» ويقصدون بها الذم من الرعونة.

وفي السنة: كان رسول الله ﷺ لا يقتل المنافقين حتى لا ينفر أصحابه ويقولوا: محمد يقتل أصحابه. ومنه النهي عن بناء المساجد على القبور ولعن من فعل ذلك. ونهى عن تجصيص القبور وتشريفها واتخاذها مساجد وعن الصلاة إليها وعندها، وعن إيقاد المصابيح عليها، وأمر بتسويتها ونهى عن اتخاذها عيداً، وعن شد الرحال إليها لئلا يكون ذلك ذريعة إلى اتخاذها أوثاناً والإشراك بها، وحرم ذلك على من قصده ومن لم يقصده بل قصد خلافه، سداً للذريعة(١).

وفي هذا الباب تدخل جميع الحيل فهي محرمة ولا تجوز. ومن أمثلته المقترض إذا اشترى شيئاً بأغلى من ثمنه حتى يكون عوضاً عن القرض وذلك تحايلًا على الربا.

والحيل محرمة عند أحمد ومالك. ومباحة عند أبي حنيفة ـ وقد توسع بها ـ والشافعي(٢) قال ابن قدامة الحنبلي في المغني: «والحيل كلها محرمة

---

(١) إعلام الموقعين ١٣٨/٣ ـ ١٣٩.

(٢) انظر شرح الكوكب المنير ٣٨٨ وكذلك المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ١٣٨ ـ ١٣٩.

لا تجوز في شيء من الدين، وهي: أن يظهر اعتقاداً مباحاً يريد به محرماً مخادعة وتوصلا إلى فعل ما حرم الله واستباحة محظوراته أو إسقاط واجب أو دفع حق، قال أيوب السختياني: إنهم ليخادعون الله كما يخادعون صبياً، ثم قال الموفق: إن الله سبحانه وتعالى عذب أمة بحيلة احتالوها فمسخهم قردة وخنازير»[1].

١١ ـ العرف والتعامل:

العرف والتعامل بمعنى واحد وهو ما تعارف عليه الناس بينهم واستعملوه في الأخذ والعطاء وغيرها. وأما عطف التعارف على التعامل فهو من باب الاستطراد والتفسير.

إلا أن بعض الأئمة فرقوا بين العرف والتعامل. فخص العرف: بما تعارف عليه الناس بالعمل. وخص التعامل: باستعمال الناس فيما بينهم بالأخذ والعطاء[2] ومن هذا الأصل انبثقت قاعدة: «العادة محكمة».

١٢ ـ التحري:

هو بذل المجهود لنيل المقصود من الطاعة. ولا بد من اللجوء إليه في كثير من الأحكام العملية كالصلاة والزكاة والثياب والأواني، وكالتحري عند اشتباه القبلة على المصلي.

١٣ ـ القرعة:

وهي مشروعة لتطييب النفوس وإبعاد الخلاف عن القلوب. والقرعة أو الإسهام كانت تتبع بين الصحابة خاصة فيما يختص بالخروج إلى المعارك طمعاً في الجنة، فيسهم بين الرجل وابنه مثلاً أو يسهم بين الزوجات حتى يأخذ إحدى زوجاته.

---

(١) المرجعان السابقان بنفس الصفحات.

(٢) انظر المنافع/ المجامع ١٥.

١٤ ـ شهادة القلب أو الإلهام:

وهو انشراح الصدر، واطمئنان النفس إلى أمر لم يرد فيه دليل. وقد اختاره الفخر الرازي عند كلامه على أدلة القبلة وكذلك ابن الصلاح في فتاواه[١]. وهذا حجة يمكن أن يعمل بها المسلم عند اختلاف الفقهاء كذلك عندما يكون لكل منهم دليل أو بلا دليل وعند تساوي الأدلة وتعارضها.

إلا أن بدران في مدخله[١] يرى أن هذا المسلك قد تسرب إلى الأصوليين من جهة الصوفية ويرى فيه خطورة فيما إذا فتح هذا الباب وولج منه المخرفون وذوو الأهواء وأصبح كل منهم يدعي الكشف والإلهام ويحتجون به على العامة.

١٥ ـ رؤيا النبي ﷺ:

لو رأى مسلم رسول الله ﷺ في المنام وأمره بشيء فهل يلزمه العمل وهل يحتج بالرؤيا؟ فالجمهور على أنه ليس في الرؤيا إلزام وإن كانت حقاً ففي الحديث الصحيح: «**من رآني في المنام فقد رأى الحق فإن الشيطان لا يتزيا بي**»[٢]. فالرؤيا حق إلا أن النائم ليس أهلًا لتحمل الرواية هذه واحدة. والشيء الآخر إن الرسالة قد تمت والدين قد أكمل:

﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة ٥/ ٣].

إلا أن بعض الأئمة قالوا بأن أمر الرسول ﷺ ملزم للرائي نفسه إذا لم يخالف شرعاً ثابتاً. قال بدران: «وهذا القول هو والعدم سواء»[٣].

---

(١) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لبدران ١٣٩.

(٢) رواه الشيخان وأحمد عن أبي قتادة. ورواه الشيخان عن أبي هريرة بدون (فإن الشيطان..) انظر كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ٢/٣٤٥.

(٣) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لبدران ص١٣٩.

إلا أن جماعة منهم أبو إسحاق الإسفراييني[1] يرون أن الأمر ملزم للرائي ويكون قول الرائي حجة.

١٦ ـ عموم البلوى:

والعمل بهذا في حالات الضرورة القصوى لدفع الضرر عن الناس ولرفع الحرج وبناء على الآية:

﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة ٢/ ١٨٥].

﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة ٥/ ٦].

ومن الأمثلة على هذا الأصل فتوى الأئمة بطهارة طين الشوارع.. إذ لو حكمنا بنجاستها لكان الناس في ضيق شديد لأنه لا يمكن أن يمشي أحد في الشوارع إلا ويناله من الطين. وكذلك الحكم بطهارة البئر المتنجس إذا نضح منه مقدار من الماء.. وهكذا.

وإلى هنا نتوقف عن الاسترسال في الكلام عن الاستدلال لنعود إلى المصدرين الأساسيين ـ الكتاب والسنة ـ فنأخذ عنهما فكرة مجملة. إذ أن الحديث عنهما تستطيبه النفوس وتستعذبه القلوب وتهواه الأفئدة. وكلما زاد الحديث عنهما كلما انشرح الصدر وانفرجت الأسارير وتهللت الوجوه.

❁ ❁ ❁

(١) انظر المرجع السابق ص١٣٩.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الثالث

وفيه مبحثان

أ ـ المبحث الأول: القرآن: وفيه مسائل:

١ ـ المسألة الأولى: التعريف بالقرآن.

٢ ـ المسألة الثانية: القراءات السبع.

٣ ـ المسألة الثالثة: لغة القرآن.

٤ ـ المسألة الرابعة: القراءة الشاذة.

٥ ـ المسألة الخامسة: ترجمة القرآن.

٦ ـ المسألة السادسة: إعجاز القرآن.

٧ ـ المسألة السابعة: حكم القرآن.

ب ـ المبحث الثاني: السنة: وفيها مسائل:

١ ـ المسألة الأولى: السنة لغة واصطلاحاً.

٢ ـ المسألة الثانية: حجية السنة.

٣ ـ المسألة الثالثة: حكم السنة ومرتبتها من الكتاب.

٤ ـ المسألة الرابعة: أنواع الأحكام التي تضمنتها السنة.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الأول

القــرآن

وفيه مسائل:

المسألة الأولى
التعريف بالكتاب (القرآن)

القرآن مصدر على وزن (غفران وسبحان) وفعله قرأ بمعنى جمع والقراءة: ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل. وسمي الحيض بالقرء لأن فيه تجمع الدم في الرحم ثم خروجه. وتقول العرب: ما قرأت جنيناً: أي ما حملت في رحمها جنيناً[1].

والكتاب والقرآن مترادفان لمسمى واحد. فقد ورد في محكم التنزيل: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾﴾[2] [فصلت (السجدة) ٤١/ ٣].

ويعرف الأصوليون القرآن بأنه: الكلام المنزل على محمد ﷺ للإعجاز

---

(١) أساس البلاغة ٧٥٣، والمفردات في غريب القرآن ٤٠٢، القاموس المحيط ج١ ص٢٤.

(٢) سورة فصلت (السجدة) ٤١/٣. وكأن الآية تشير إلى طريقتي حفظ القرآن الضروريتين وهي الكتابة ثم جمعه في كتاب والثانية القراءة والحفظ. انظر الأدلة الشرعية لزكريا البري ١٦.

بأقصر سورة منه، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا تواتراً، المتعبد بتلاوته.

فالقرآن كلام الله وهو إذن للنظم (اللفظ) والمعنى، والمنزل على محمد ﷺ: وهذا قيد خرج به الكتب المنزلة على غيره من الرسل - عليهم الصلاة والسلام - كالتوراة والإنجيل والزبور. ويخرج به كذلك: الأحاديث القدسية[1] لأنها ليست كلام الله وإنما هي كلام الرسول ﷺ فهي أحاديث لأنها كلام الرسول ﷺ ولكنها قدسية لأنها تنسب إلى الله عز وجل. وخرج بهذا القيد كذلك: الكلام النفساني وكلام البشر.

وقولنا: للإعجاز بأقصر سورة منه: جملة تفسيرية يخرج بها جميع ما خرج بالقيد السابق وهي توضح أن القرآن معجزة الرسول ﷺ. والتحدي للعرب كان بأن يأتوا بمثل أقصر سورة منه[2] مثل: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ۝١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ۝٢ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ ۝٣﴾ [الكوثر ١٠٨/١ - ٣].

وأما قولنا: المنقول إلينا تواتراً: خرج بهذا القيد القرآن المنقول بالآحاد كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين **﴿فصيام ثلاثة أيام متتابعات﴾**[3] فهذا ليس بقرآن بإجماع المسلمين.

---

(١) الحديث القدسي: عرفه علي القاري بـ: «ما يرويه صدر الرواة وبدر الثقات عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيات عن الله تبارك وتعالى. تارة بواسطة جبرائيل عليه السلام وتارة بالوحي والإلهام والمنام مفوضاً إليه التعبير بأي عبارة شاء من أنواع الكلام»، ويختلف الحديث القدسي عن القرآن في أن الحديث القدسي غير متعبد بتلاوته فلا تصح الصلاة بقراءته بينما القرآن متعبد بتلاوته. ويختلف عن القرآن ثانياً في عدم حرمة لمسه للحائض والنفساء والجنب بينما يحرم الجميع في حالة القرآن على رأي الفقهاء الراجح. ويختلف ثالثاً في عدم تعلق الإعجاز بالحديث دون القرآن ويختلف رابعاً في عدم كفر جاحده بخلاف جاحد القرآن فإنه يكفر. ومن الأمثلة على الحديث القدسي «قال الله تبارك وتعالى: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» أخرجه الشيخان وأحمد والترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة. انظر الإتحافات السنية في الأحاديث القدسية لمحمد المدني ١٨٥.

(٢) يقول السرخسي في أصوله ٢٨٠/١ «الإعجاز يكون بثلاث آيات قصار أو بآية طويلة ولذا فلا يجوّز الصاحبان القراءة بأقل من هذا».

(٣) انظر منافع الدقائق/ مجامع الحقائق ص٣٠.

وهذا التعريف يوقفنا أمام مسائل لا بد من إفرادها بالبحث وهي:

١ ـ القراءات السبع أو العشر.

٢ ـ لغة القرآن وهل يشتمل على ألفاظ أعجمية؟

٣ ـ القراءة المنقولة بالآحاد.

٤ ـ ترجمة القرآن.

المسألة الثانية
القراءات السبع

القراءات السبع: هي التي قرأ بها السبعة وهم: ابن كثير قارىء مكة، ونافع قارىء المدينة، وابن عامر قارىء الشام، وأبو عمرو ابن العلاء قارىء البصرة، وعاصم وحمزة والكسائي قراء الكوفة[١]. وهذه القراءات متواترة على المشهور.. وهذا هو رأي الغزالي في المستصفى إلا أن ابن الحاجب يقول: بأنها متواترة فيما ليس من قبيل الأداء كالمد والإمالة وتخفيف الهمزة ويرى الجداوي رأي ابن الحاجب، وإن كان بدران صاحب المدخل قد عقب على رأي ابن الحاجب بأن هذا خلاف المشهور[٢].

---

(١) انظر أصول الفقه للخضري ص٢٣٠ وكذلك إعجاز القرآن للرافعي ص٥١.

(٢) انظر المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل لعبدالقادر بدران ص٨٧، وانظر المستصفى للغزالي ١/١٠١، وكذلك أقرب طرق الوصول إلى قواعد علم الأصول ص١٠٨. وانظر منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق ص٢٦ وقد أنكر الشوكاني تواتر القراءات السبع، انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص٣٠، وهذا كلام بعيد جداً عن الصواب بل منكر، أما القراء السبعة فهم: ١ ـ عبدالله بن كثير الداري (أبو محمد) المتوفي سنة ١٢٠هـ ومن تلاميذه الزي وقنبل وقد روى عن مجاهد عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن رسول الله ﷺ. ٢ ـ نافع بن عبدالرحمن بن أبي نعيم المدني المتوفى سنة ١٩٧هـ أخذ القراءة عن سبعين من التابعين عن ابن عباس وأبي هريرة عن أبي بن كعب عن رسول الله ﷺ، ومن تلاميذه: قالون وورش. ٣ ـ ابن عامر (أبو نعيم عبدالله اليحصبي) المتوفى سنة ١١٨هـ وهو تابعي ومن تلاميذه هشام وابن ذكوان. ٤ ـ أبو عمرو (زبان بن العلا بن عمار البصري) المتوفى سنة ١٥٤هـ ومن تلاميذه الدوري والسوسي. =

وهناك قراءات ثلاث أخرى مختلف عليها وهي قراءة: أبي جعفر (يزيد بن القعقاع القاري) ويعقوب بن إسحاق الحضرمي، وخلف بن هشام بن ثعلب. وقد رأى الزرقاني أن هذه متواترة.

والقول بتواتر السبع هو رأي الأصوليين وفقهاء المذاهب الأربعة والمحدثين والقراء فقد قالوا جميعاً: بأن التواتر شرط في صحة القراءة، ولا تثبت القراءة بالسند الصحيح إذا لم يكن السند متواتراً، ولو وافقت رسم المصاحف العثمانية والعربية[1].

وقد جزم بهذا ابن الجزري والتقي السبكي. ولذا فلم يسلم ابن الحاجب من النقد فقد قال ابن الجزري: «ليت شعري من الذي تقدم ابن الحاجب بهذا القول، فقص أثره، فلو فكر الشيخ فيما قاله لما أقدم عليه وليت الإمام ابن الحاجب أخلى كتابه من ذكر القراءات وأثرها، كما أخلى غيره كتبهم منهم، بل ليته سكت عن التمثيل»[1].

هذا ويرى ابن الصلاح أن القراءات السبع متواترة عن رسول الله ﷺ ففي رد على سؤال جاء من بلاد العجم سنة ٦٤٠هـ.

قال: «يشترط أن يكون المقروء به تواتر نقله عن رسول الله ﷺ قرآناً واستفاض نقله كذلك وتلقته الأمة بالقبول، كهذه القراءات السبع لأن المعتبر في ذلك القطع واليقين، على ما تقرر وتمهد في الأصول»[2].

= ٥ ـ عاصم (أبو بكر عاصم بن أبي النجود الأسدي) المتوفى سنة ١٢٧هـ ومن تلاميذه شعبة وحفص. ٦ ـ حمزة بن حبيب الزيات (أبو عمارة) المتوفى سنة ١٥٦هـ، ومن تلاميذه خلف وخلاد. ٧ ـ الكسائي (أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي النحوي) المتوفى سنة ١٨٩هـ. انظر مناهل العرفان للزرقاني ٤٤٩/١ ـ ٤٥٦.

(١) انظر أثر القراءات في الدراسات النحوية لعبدالعال سالم ص٦٧ وكذلك السيوف الساحقة لمحمد علي الحداد ص٩.

(٢) انظر مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني ٤٦٢/١.

المسألة الثالثة
لغة القرآن

مما لا شك فيه أن القرآن نزل بلغة العرب وقد نطقت بهذه الحقيقة آيات عديدة.

فهو عربي النظم والمعنى:

﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء ٢٦/ ١٩٢ ـ ١٩٥].

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف١٢/٢].

ولقد ورد في القرآن بعض الكلمات التي اختلف في عجمتها. من ذلك المشكاة التي يذكر أنها هندية والإستبرق التي تنسب إلى اللغة الفارسية وناشئة الليل التي تضاف إلى الحبشية، فهذه الألفاظ وما شاكلها يرى القاضي أنها عربية فقد قال:

«القرآن عربي كله لا عجمة فيه»[1]، وقال بهذا القول الطبري[2]. إلا أن الغزالي تعقب كلام القاضي قائلًا: «إلا أن هذا غير مرضي عندنا، فاشتمال القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها أعجمي وقد استعملها العرب، ووقعت في ألسنتهم لا يخرج القرآن عن كونه عربياً»[3].

وممن انتصر لرأي الغزالي الشوكاني فهو يقول: «ومثل هذا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف، والعجب ممن نفاه. وأجمع أهل العربية على أن العجمة علة من العلل المانعة للصرف في كثير من الأسماء الموجودة في القرآن، وبالجملة فلم يأت الأكثرون بشيء يصلح للاستدلال في محل النزاع. وفي

---

(١) انظر روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة ص٣٥.

(٢) انظر الأدلة الشرعية لزكريا البري ص١٨.

(٣) المستصفى للغزالي ١/١٠٦.

القرآن من اللغات الرومية والهندية والفارسية والسريانية ما لا يجحده جاحد، ولا يخالف فيه مخالف، حتى قال بعض السلف: إن في القرآن من كل لغة من اللغات، ومن أراد الوقوف على الحقيقة، فليبحث كتب التفسير في مثل المشكاة. والإستبرق والقسطاس والياقوت والأباريق والتنور»[1] وبإمكاننا أن نقرب الشقة بين الفريقين فنقول ـ والله أعلم ـ:

ليس بالإمكان تجاهل ورود الأعلام الأعجمية في القرآن مثل: إبراهيم، إسرائيل، إلياس، واليسع... الخ. هذه لا يجادل فيها أحد.

أما الكلمات الأخرى التي أسلفنا بعضها فمن الممكن أن تكون مما تشترك فيه هذه اللغات مع العربية. فليس غريباً أن تشترك اللغة العربية مع الفارسية بكلمة أو كلمتين. وهكذا في اللغات الأخرى. وهذا مخرج حسن ـ والله أعلم ـ يمكن أن يتفق عليه الطرفان. فإن أصر القائلون بالعجمة على أن هذه الألفاظ أصلها أعجمي ثم استعملها العرب بسبب اختلاطهم بالأعاجم عن طريق التجارة والحروب فليس هذا مما يضير العربية ولا القرآن. ولكن الكل يتفق أنه ليس في القرآن كلام مركب على غير الأساليب العربية[2].

المسألة الرابعة
القراءة الشاذة

سميت هذه القراءة بالشاذة لأنها شذت عن طريقة نقل القرآن، فالقرآن بجميع حروفه نقل نقلًا متواتراً جماعة عن جماعة عددها بحيث لا يمكن أن يتواطؤوا على الكذب حتى رسول الله ﷺ.

أما هذه القراءة فنقلت بطريق الآحاد ولذا فهي لا تعتبر قرآناً بإجماع المسلمين. وسبب وجود هذه القراءة أنها قد تكون مثبتة في مصحف أحد الصحابة وهي في نفس الوقت مخالفة لما حفظ الصحب الكرام بعددهم

(١) انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص٣٢.

(٢) الكتاب والسنة لمحمد البنا ص٤١.

الغفير الذين حفظوا القرآن في الصدور وفي السطور. والسبب في هذه القراءة أن الصحابي ربما سمع من فم الرسول ﷺ كلمة تفسيرية وتوضيحية لكلمة في الآية فحسبها ـ واهماً ـ أنها من القرآن فأثبتها على أنها قرآن وربما هي حديث حول الآية مكون من كلمة أو كلمتين فأثبتها الصحابي في مصحفه لتذكر معناه ثم غفل عن ذلك فأدرجها في قراءة الآية وهكذا.

ومن الأمثلة على هذه القراءة:

(١) قراءة عبدالله بن مسعود:

﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ...﴾ [المائدة ٥/ ٨٩]. ـ متتابعات ـ بزيادة متتابعات.

(٢) وكذلك قراءة عبدالله بن مسعود: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ ـ ذي الرحم المحرم ـ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ﴾[1] [البقرة ٢/ ٢٣٣].

(٣) ومن هذا النوع قراءة السيدة عائشة كما يرويها أبو يونس ـ مولى السيدة عائشة رضي الله عنها ـ قال: «أمرتني عائشة رضي الله عنها أن أكتب لها مصحفاً وقالت: إذا بلغت هذه الآية فآذني: حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى. فلما بلغتها آذنتها، فأملت علي: حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ـ وصلاة العصر ـ وقوموا لله قانتين. قالت عائشة رضي الله عنها سمعتها من رسول الله ﷺ»[2] بزيادة ـ وصلاة العصر ـ.

---

(١) البقرة ٢/٢٣٣ وانظر الأدلة الشرعية لزكريا البري ص٢١.

(٢) أخرجه الستة «الشيخان وأصحاب السنن الأربعة ـ أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه ـ» إلا البخاري. انظر تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول ﷺ ج٩٩/١. وهذا يؤكد ما ذهبنا ـ وأستغفر الله من نا المتكلم ـ إليه من أن القراءة الشاذة كلمة تفسيرية للآية فيتوهم الصحابي أنها جزء من الآية. ويؤكد هذا المنحى أن رسول الله ﷺ بين أن صلاة العصر هي الصلاة الوسطى ففي الحديث «شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر» رواه السبعة بهذا المعنى، انظر تيسير الوصول إلى جامع الأصول ج٩٩/١.

وقد اتفق الأئمة من الصحب والتابعين وتابعيهم على عدم اعتبار هذه كقرآن ولكن الفقهاء اختلفوا فيما بعد حول حجية القراءة الشاذة كدليل لاستنباط الأحكام الشرعية.

فالحنبلية والحنفية قالوا بحجية القراءة الشاذة ليس على اعتبار أنها قرآن بل على اعتبار أنها سنة فإن لم تكن الزيادة سنة فإنها مذهب صحابي، ومذهب الصحابي حجة عند هذا الفريق حتى رأينا الحنفية يقولون: بأن الزيادة - القراءة - إن كانت مشهورة الرواية فإنه يمكن أن يزاد بها على النص كقراءة عبدالله بن مسعود - متتابعات - في كفارة اليمين فقد اشترط الحنفية التتابع في الكفارة مع أنها زيادة على نص الآية. لأن الحديث المشهور يمكن أن يحتج به في الزيادة على حكم الآية القرآنية.

وأما إذا كانت الزيادة خبر آحاد فلا يجوز أن يزاد بها على النص وإنما يحتج بها ويجب العمل بها قال محمد الخادمي: «فغير المتواتر ليس له حكم القرآن، مثل مس الحائض وقراءتها، ولكن يجوز بمشهوره الزيادة على النص كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات خلافاً للمالكية وبعض الشافعية. وأما الآحاد فقيل: يجب العمل به. وقيل هو كالخبر المقطوع بخطئه»[1] وقد قال بقول الحنفية: القاضي أبو الطيب والروياني والسبكي وابنه.

أما الشافعية والمالكية فقد ردوا العمل بالزيادة الشاذة[2].

---

(١) منافع الدقائق/ مجامع الحقائق ٣٠.

(٢) انظر هذا في: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢٣٠/١، وكذلك روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي ص٣٤. والمدخل إلى مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل لبدران ص٨٨ وكذلك المستصفى من علم الأصول للغزالي ١٠٢/١. وكذلك أقرب طرق الوصول إلى علم الأصول للجداوي ص١٠٨، وكذلك إرشاد الفحول للشوكاني ص٣٠، وأصول الفقه لعبدالوهاب خلاف ص٣٢.

هذا وينسب بعضهم إلى الإمام الشافعي أخذه بالزيادة للعمل بها وأنه يوجب قطع اليمين في السرقة لقراءة ابن مسعود «والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما» انظر الأدلة الشرعية لزكريا البري ص٢١ نقلاً عن نهاية السول للأسنوي وسلم الوصول للشيخ بخيت ج٨٤٦/٣.

واحتج هذا الفريق بأن الزيادة نقلت على أنها قرآن ولم تثبت قرآنيتها ولذا فقد سقط العمل بها. وبعد هذا يحتمل أن تكون الزيادة خبر آحاد أو مذهب صحابي. ولو ثبت كونها خبر آحاد لعمل بها الشافعية والمالكية ولكن مذهب الصحابي لا يحتج به عند الشافعية. ومن أجل هذا الالتباس فإنه يوقف العمل بها، لأن كل خبر لم يصرح بنسبته إلى المصطفى ﷺ فإنه لا يجب العمل به.

وكذلك فإن عدم العمل بالزيادة موافقة للنفي الأصلي وعمل بالأصل: براءة الذمة كما يقول الآمدي[1].

المسألة الخامسة
ترجمة القرآن

يجزم كل من عنده مسكة من عقل ـ بدون إطالة روية وبلا تردد ـ أنه لا يمكن لأي بشر أن يضع سورة كأقصر سورة من القرآن مهما تضلع بالعربية ومهما أوتي من جوامع الكلم وصدق الله العظيم:

﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء ١٧/ ٨٨].

وأنى لهم أن يأتوا بمثله وهو كلام رب البشر؟ وهم البشر القاصرون. هذه نقطة نضعها في حسابنا ولا نغفلها ونحن نبحث في هذا الموضوع.. ثم ننتقل إلى أخرى وهي:

إنه قد ورد في القرآن آيات متشابهة اللفظ والمعنى كقوله تعالى في سورة البقرة:

﴿وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة ٢/ ٥٨].

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ص٢٣٣.

وفي سورة الأعراف في نفس القصة والقوم:

﴿وَقُولُوا۟ حِطَّةٌ وَٱدْخُلُوا۟ ٱلْبَابَ سُجَّدًا نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطِيٓـَٔـٰتِكُمْ ۚ سَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٦١].

ففي مثل هاتين الآيتين لا يجوز أن نقدم أو نؤخر نفس الكلمات بأن نقرأ في سورة البقرة بنفس اللفظ الذي قرأناه في سورة الأعراف، وهذا الأمر لا يختلف عليه اثنان من المسلمين... وهذه ثانية ونقول ثالثة: تجب تلاوة سورة الفاتحة في كل ركعة من الصلاة فلو فسر رسول الله ﷺ وهو أفصح العرب تفسيراً للفاتحة بالعربية فلا أظن أن أحداً يستطيع الادعاء أنه تجوز تلاوة تفسير الرسول ﷺ لإسقاط فرضية تلاوة الفاتحة التي هي من عند رب العالمين. فكيف بتفسير السورة بالأعجمية.

ونقول رابعة: بأن كل لغة من اللغات لها مميزاتها وخصائصها التي تنفرد بها عن أية لغة أخرى وفيها من الحقائق والمجاز والاستعارات والتمثيل والصور البيانية ما لا يمكن نقله إلى لغة أخرى.

هذه النقاط الأربع تكفي للحسم في موضوع ترجمة القرآن دون الولوج في الشواهد القاطعة والأدلة الجازمة على تحريم ترجمة القرآن.

أما لو أردنا أن نورد رأي أهل الذكر من هذه الأمة فهو استئناس بما تشير إليه الآية القرآنية بوضوح، أي وجوب التزام لغة القرآن.

ففي سورة القمر ورد أربع مرات:

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾.

فالقرآن ميسر بهذا اللسان للذكر:

﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء ٢٦/ ١٩٥].

بل قد جاء القصر على هذا اللسان في آية أخرى:

﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [الدخان ٤٤/ ٥٨].

وفي هذا إشارة واضحة إلى الاقتصار على لغة القرآن.

ومما لا ريب فيه أن التحدي للعرب كان بالنظم والمعنى «باللغة والمعنى» ولا شك كذلك أن النظم والمعنى من عند رب العالمين. وقد نال النظم قدسيته، كما نال المعنى قدسيته بسبب المصدر الرباني الكريم.

وإن أي عبث بالقرآن أو تطاول عليه إنما هو تجرؤ على رب العالمين وتبديل للقرآن:

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام ٦/ ١١٥].

يقول أبو عبيد القاسم بن سلام: «فقد نُقل ما قالت الحكماء من العجم والفلاسفة إلى العربية، ولم يقدر أحد من الأمم على نقل العربية إلى لغته لكمال لغة العرب، على أن الكثير من الناس حاولوا ذلك فعسر عليهم نقله، وتعذرت عليهم ترجمته، بل لم يصلوا إلى ترجمة البسملة إلا بنقل بعيد»[١].

وقد عبر أحمد بن فارس اللغوي عن هذا المعنى ـ استحالة نقل القرآن إلى لغة أخرى ـ فقال: «إن كلام الله ـ جل ثناؤه ـ أعلى وأرفع من أن يضاهى أو يقابل أو يعارض به كلام، وكيف لا يكون كذلك وهو كلام العلي الأعلى خالق كل لغة ولسان، لكن الشعراء قد يومئون إيماء ويأتون بالكلام الذي لو أراد مريد نقله لاعتاص[٢] وما أمكن إلا بمبسوط من القول وكثير من اللفظ. ولو أراد أن يعبر عن قول امرىء القيس: «فدع عنك نهبا صيح في حجراته» بالعربية فضلًا عن غيرها لطال عليه»[٣].

ولا يغيبن عن بالك أن أبا عبيد القاسم رومي الأصل، وأحمد بن

(١) انظر حدث الأحداث في الإسلام الإقدام على ترجمة القرآن لمحمد سليمان ص١٢٥ وكذلك الكتاب والسنة لمحمد البنا ص٤٩.

(٢) اعتاص: صعب.

(٣) انظر حدث الأحداث في الإسلام ص١٢٢. كتب هذا ابن فارس اللغوي في كتابه الذي قدمه إلى الصاحب بن عباد.

فارس فارسي الأصل، هذه شهادة أهل اللغات وهي الشهادة التي يؤديها كل منصف من أي لسان. هذا الكلام في ترجمة كلام البشر فما بالك بكلام الذي أحاط بكل شيء علماً وهذا يوصلنا إلى فرع آخر وهو:

القرآن متعبد بتلاوته:

يكاد العلماء والأئمة يجمعون على أن التلاوة لا بد من أن تكون باللغة العربية، ولا نعرف لهذا الإجماع مخالفاً إلا ما روي عن أبي حنيفة أنه أجاز القراءة بالفارسية ولو قدر المصلي على العربية، إلا أن الراجح أن أبا حنيفة قد رجع عن هذا الرأي. وقد تشبث برأي أبي حنيفة القديم هذا جماعة من المرجفين ليجيزوا بذلك ترجمة القرآن. وأضافوا إلى حجتهم الواهية هذه ما نسبوه بلا حجة ولا دليل إلى الحسن البصري من أنه كان يقرأ بالفارسية.

أما الحسن البصري فهو أفصح أهل زمانه ولذا فلا يمكن أن يقرأ بالفارسية. قال أبو عمرو بن العلاء: «ما رأيت أفصح من الحسن البصري ومن الحجاج بن يوسف. فقيل له أيهما كان أفصح؟ قال: الحسن» وقال ابن حزم عنه: كان لا يلحن أبداً[1]. وسواء قرأ الحسن بالفارسية أم لم يقرأ، وأجاز أبو حنيفة القراءة بها أم لم يجز فإن رب العالمين أمرنا أن نتلو القرآن:

﴿إِنَّمَآ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلْبَلْدَةِ ٱلَّذِى حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَىْءٍ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٩١﴾ وَأَنْ أَتْلُوَا۟ ٱلْقُرْءَانَ ...﴾ [النمل ٢٧/ ٩١ ـ ٩٢].

والتلاوة بلغة القرآن العربية ولا يمكن أن تكون التلاوة بغير كلام الله.

والأحاديث المتوافرة في فضل تلاوة القرآن لا يمكن أن يكون هذا الفضل إلا بالعربية... منها: عن ابن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ:

---

(١) انظر الكتاب والسنة لمحمد البنا ص٤٦.

«من قرأ حرفاً من كتاب الله فله حسنة، والحسنة بعشر أمثالها. لا أقول ألم حرف، ولكن ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف»[1].

أما عن رجوع أبي حنيفة عن فتواه: فقد نقل ملا علي القارىء الحنفي في كتابه الذي شرح به «الفقه الأكبر» لأبي حنيفة فقال: «ذكر شارح عقيدة الطحاوي عن الشيخ حافظ الدين النسفي في المنار أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعاً، وكذا قال غيره من أهل الأصول، وما ينسب إلى أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ أن من قرأ في الصلاة بالفارسية أجزأه فقد رجع عنه وقال: لا يجوز مع القدرة بغير العربية وقال: لو قرأ بغير العربية فإما أن يكون مجنوناً فيداوى، أو زنديقاً فيقتل، لأن الله تكلم بهذه اللغة، والإعجاز حصل بنظمه ومعناه»[2].

ولكننا نعقب قائلين وكذلك لا تجوز القراءة بغير العربية حتى للعاجز يقول ابن تيمية: «فأما القرآن فلا يقرؤه بغير العربية سواء قدر عليها أو لم يقدر عند الجمهور وهو الصواب الذي لا ريب فيه بل قد قال غير واحد إنه يمتنع سورة أو ما يقول به الإعجاز»[3].

ويقول المرغيناني الحنفي صاحب الهداية: «ويمنع من كتابة القرآن بالفارسية بالإجماع لأنه يؤدي إلى الإخلال بحفظ القرآن، فإنا أمرنا بحفظ النظم والمعنى»[4].

هذا وقد انتصر ابن أمير الحاج الحنفي المعروف إلى مذهب الشافعي في مسألة وجوب التلاوة في الصلاة بالعربية معللّا رأيه بأن إقامة العبارة غير

---

(١) رواه الترمذي وقال حسن صحيح انظر رياض الصالحين للنووي ٤٠٤.

(٢) حدث الأحداث في الإسلام ص٦.

(٣) حدث الأحداث في الإسلام ص٤٠. ويقول ابن تيمية: «اللسان العربي شعار الإسلام وأهله، واللغات من أعظم شعائر الأمم التي بها يتميزون، ولهذا كان كثير من الفقهاء أو أكثرهم يكرهون في الأدعية التي في الصلاة والذكر أن يدعى الله أو يذكر بغير العربية».

(٤) انظر القول الفصل في ترجمة القرآن إلى اللغة الأجنبية لمحمد شاكر ص٢٦. وكذلك حدث الأحداث في الإسلام ص١٨٣.

العربية محل العربية هو من قبيل نصب الأبدال، والأبدال لا تنتصب بالرأي الذي هو في نفسه أضعف وأوهى. وقال: وهذا هو مذهب الأئمة الأربعة ومذهب الظاهرية وأهل السنة والتابعين وبقية علماء المسلمين لا خلاف بينهم في هذا[١].

وعلى هذا تحرم ترجمة القرآن إلى اللغات الأخرى. وتحرم كذلك القراءة بغير العربية في الصلاة وخارجها. وكذلك تحرم كتابة القرآن بغير العربية.

ولا بد من التنبيه إلى نقطة هامة وهي: التفريق بين التفسير والترجمة. فتفسير القرآن بالعربية وبغير العربية جائز بلا خلاف. أما الترجمة فهي المحرمة وهذا الذي صرح به القفال الشاشي الشافعي. إذ ينقل السيوطي في الإتقان عنه تحريم قراءة القرآن بغير العربية فيقول: «وعن القفال من أصحابنا أن القراءة بالفارسية لا تتصور. قيل له: فإذن لا يقدر أحد أن يفسر القرآن. قال: ليس كذلك لأن هناك - يعني التفسير - يجوز أن يأتي ببعض مراد الله ويعجز عن البعض. أما إذا أراد أن يقرأ بالفارسية فلا يمكن أن يأتي بجميع مراد الله تعالى»[٢].

ومعنى هذا أن الترجمة على الحقيقة هي التي تحل محل الأصل من كل وجه، ولذلك يجب أن تحيط بجميع ما تضمنه الأصل. أما التفسير فيكفي فيه الاقتصار على البعض دون الكل.

---

(١) انظر حدث الأحداث في الإسلام ص١٨٢. وقد نقل صاحب هذا الكتاب عن ابن حجر صاحب الفتح: تحريم كتابته وقراءته بالعجمية، كما تحرم كتابته بقلم غير عربي. ونقل عن الشرمبلالي في النفحة القدسية: حكاية الإجماع على منع كتابة القرآن بالفارسية ص١٨٣. وهذا هو كلام الزركشي في البحر المحيط. وهو كلام إمام الحرمين الذي يقول: «والمختار أن الإعجاز في جزالته مع أسلوبه الخارج عن أساليب كلام العرب، والجزالة والأسلوب متعلقان بالألفاظ والمعنى في حكمه التابع للفظ، واللفظ هو المتبوع. ومن ثم لا تقوم ترجمة القرآن مقام القرآن في إقامة فرض الصلاة» انظر القول الفصل في ترجمة القرآن لمحمد شاكر ص٣٢.

(٢) القول الفصل في ترجمة القرآن لمحمد شاكر ص٢٥.

المسألة السادسة
إعجاز القرآن

الإعجاز في اللغة نسبة العجز إلى الغير وإثباته له. يقال أعجز الرجل أخاه: إذا أثبت عجزه عن شيء، ومن هنا أعجز القرآن الناس بأن أثبت عجزهم عن الإتيان بمثله[1].

ولقد تحدى القرآن العرب طيلة فترة تنزله التي امتدت قرابة ثلاثة وعشرين عاماً فتحداهم أولاً أن يأتوا بمثله:

﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء ١٦/ ٨٨].

ثم تحداهم أن يأتوا بعشر سور مثله:

﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَـٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١٣﴾﴾ [هود ١١/ ١٣].

ثم تحداهم أن يأتوا بسورة واحدة مثله:

﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾﴾ [البقرة ٢/ ٢٣].

ولا ينتظر رب العالمين التحدي فيعقب على الآية قائلاً:

﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَـٰفِرِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [البقرة: ٢/ ٢٤][2].

---

(١) انظر أساس البلاغة للزمخشري ص٦١٤ وكذلك أصول الفقه لعبدالوهاب خلاف ص٢٥.

(٢) سورة البقرة ٢/ ٢٤. يقول الرافعي عند هذه الآية: «تأمل في نظم الآية تجد عجباً، فقد بالغ في اهتياجهم واستفزازهم ليثبت أن القدرة فيهم على المعارضة كقدرة الميت على أعمال الحياة، لن تكون ولن تقع فقال لهم: لن تفعلوا، أي هذا منكم فوق القوة وفوق الحيلة وفوق الاستعانة وفوق الزمن، ثم جعلهم وقوداً، ثم قرنهم إلى الحجارة... ثم سماهم كافرين، فلو أن فيهم قوة بعد ذلك لانفجرت، ولكن الرماد غير البارود.. انظر إعجاز القرآن للرافعي ص١٩٢.

وأنى لهم أن يفعلوا؟ والقرآن كلام الرحمن، والفرق بين القرآن وبين كلام البشر كالفرق بين الألوهية الكاملة والبشرية الفانية المحدودة.

ولقد تناول رب العالمين أحرف العربية فصنع منها فرقاناً وقرآناً وأما البشر فقد تناولوا هذه الأحرف فصنعوا منها أدباً وأوزاناً. تماماً كما خلق الله الإنسان إذ أن الإنسان مكون من عناصر ترابية نفخ بها رب العالمين من روحه فأصبحت بشراً سوياً وتناولها البشر فصنعوا منها فخاراً وأواني.

ولقد كتب السابقون واللاحقون عن إعجاز القرآن ولا زال الكتّاب بين الحين والآخر يمدون المكتبة الإسلامية بهذا النوع من الكتابة. فلقد كتب الباقلاني كتابه دلائل الإعجاز، وكذلك كتب عبدالقاهر الجرجاني كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، وكتب الفخر الرازي كتابه نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، وكتب من المحدثين الرافعي كتابه إعجاز القرآن. وكل ما كتبوه لفتات بسيطة إلى معجزة هذا القرآن الخالدة.

لقد كانت المعجزات السابقة التي أتى بها الأنبياء السابقون تحمل الطابع الحسي بحيث لا يتمالك الإنسان إزاءها إلا التسليم والتصديق لأنها خارقة فوق الطاقة البشرية. وكانت المعجزة مؤقتة لإثبات رسالة النبي الذي أتى بها.

أما القرآن فهو الرسالة الخالدة ولذا فإن إعجازه خالد ومعجزته أبدية تحمل التحدي لكل الأجيال التي ستعمر الأرض إلى يوم الدين. وجاء يحمل طابع الإعجاز من جميع النواحي الحسية والعقلية وغيرها. فهو يوجه الإنسان إلى النظر في هذا الكون ـ كتاب الله المنظور ـ ويجعل من الكون والحياة معرضاً رائعاً تتجلى فيه حقيقة القدرة الفاعلة التي أنزلت هذا القرآن، بحيث يصبح وجود الله بآثاره الفاعلة ملء السمع والبصر، ويفعم القلب البشري ويملأ جوانب النفس البشرية والكينونة الإنسانية.

ومن جوانب إعجاز هذا القرآن:

١) إن الإنسان العادي ولو كان أمياً يستطيع مجرد سماعه أن يحس أن هذا ليس من كلام البشر، حتى أننا نشعر بالبون الشاسع بين كلام

الرسول ﷺ الذي تنزل عليه هذا القرآن وبين القرآن نفسه.

إن الإنسان في فترات صفائه يشعر بالتجاوب العميق بين هذا القرآن وبين نفسه ولا غرو في هذا فالإنسان نفخة من روح الله والقرآن روح:

﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى ٤٢/ ٥٢].

ومصدر الروحين واحد تبارك الله رب العالمين[١].

وإن القرآن بسلطانه العجيب يستطيع أحياناً أن يؤثر بتلاوته على الذين لا يعرفون من العربية حرفاً ولا يدركون من هذا الدين شيئاً. ويروي الأستاذ سيد قطب في الظلال قصة عجيبة حصلت معه مع امرأة يوغسلافية سمعته يخطب الجمعة على ظهر باخرة متجهة إلى أمريكا، فجاءت بعد الخطبة وعيناها تفيض من الدمع وتقول له: «إن اللغة التي تحدثت بها ذات إيقاع موسيقي عجيب، وإن كنت لم أفهم منها حرفاً واحداً، وكان يرد في أثناء كلامك فقرات من نوع آخر غير بقية الكلام أكثر موسيقية وأعمق إيقاعاً.. هذه الفقرات الخاصة كانت تحدث فيَّ رعشة وقشعريرة؛ إنها شيء آخر. كما لو كنت مملوءاً بالروح القدس»[٢]. على حد تعبيرها وتفكيرها لقد كانت هذه الفقرات هي الآيات القرآنية.

٢) النظم الفني والوقع الموسيقي لألفاظه[٣] وتناسق عباراته ومعانيها

---

(١) يقول الرافعي عن القرآن: «إنما هو أثر كغيره من الآثار الإلهية، يشاركها في إعجاز الصنعة وهيئة الوضع، وينفرد عنها بأن له مادة من الألفاظ كأنها مفرغة إفراغاً من ذوب تلك المواد كلها. وما نظنه إلا الصورة الروحية للإنسان إذا كان الإنسان في تركيبه هو الصورة الروحية للعالم» انظر إعجاز القرآن للرافعي ص١٧٥ وكذلك إعجاز القرآن لعبدالكريم الخطيب ص٣٠٥.

(٢) في ظلال القرآن لسيد قطب ١٣٨/١١. وهذا الذي يقوله الرافعي في إعجاز القرآن ص٢٤٥ أنه ما من أعجمي يسمع ترتيل القرآن إن فهمه أو لم يفهمه إلا اعترته رقة للشجي والنظم.

(٣) انظر إعجاز القرآن البياني لحنفي محمد شرف ص٣٥١ وكذلك إعجاز القرآن للرافعي ص٢٤٥.

وترتيب حروفه باعتبار من أصواتها ومخارجها ومناسبة بعض ذلك لبعضه مناسبة طبيعية. وكان لهذا أثره في تربية الذوق الموسيقي في البلغاء بعد الإسلام وتصفية طباعهم.

«وإنك لتشعر أحياناً أن اللفظ القرآني قد يرسم بجرسه صورة كاملة فعندما تسمع قوله تعالى: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾ [هود ١١/ ٢٨].

تحس أن كلمة «أنلزمكموها» تصور جو الإكراه بإدماج كل هذه الضمائر في النطق وشد بعضها إلى بعض، كما يدمج الكارهون، ويشدون إليهم وهم نافرون، وهكذا يبدو لون التناسق أعلى من البلاغة الظاهرية وأرفع من الفصاحة اللفظية»[١].

٣) إن هذا القرآن يعالج قضايا كبرى في الكون والإنسان والحياة بعبارات مختصرة دقيقة، وبأسلوب ميسر سهل يفهمه كل من عرف اللسان العربي:

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ [القمر ٥٤/ ١٧].

فكل من عرف هذه اللغة يفهم هذا القرآن وهذا الذي يفرده من بين الكتب جميعاً. فهو كتاب البشرية ومنهاجها الدائم إلى يوم الدين. وهو في نفس الوقت يأخذ بالألباب، مع التناسق العجيب بين المدلول والعبارة والإيقاع والجو والظلال.

وتجد مع جمال التعبير دقة الدلالة في آن واحد، بحيث لا يغني لفظ عن لفظ في موضعه، بحيث لا يجور الجمال على الدقة ولا الدقة على الجمال.

والذين يمارسون الكتابة ويزاولون فن التعبير يدركون قطعاً أن الأمر خارج عن حدود الطاقة البشرية[٢].

---

(١) انظر التصوير الفني في القرآن لسيد قطب فصل التناسق الفني وكذلك في ظلال القرآن ٥٢/١٢.

(٢) إعجاز القرآن للرافعي ص٢٢٩ وكذلك في ظلال القرآن ١٣٩/١١.

٤) إن الآيات القرآنية تحتوي معاني كثيرة، وتجد أحياناً في الآية الواحدة حقائق كثيرة وأوامر ونواهي وأخباراً وكل منها يستوفي حقه من البيان الجلي، ويأخذ مساحته التي تجليه دون أن تطغى مساحة حقيقة على مساحة أخرى ودون اضطراب ولا اختلاط، اتل إن شئت:

﴿فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٥﴾﴾(١) [الشورى ٤٢/ ١٥].

ففي سطرين اثنين تكونت منهما الآية تعرضت فيهما إلى عشرة قضايا كبرى في حياة هذا الكائن الإنساني، متضمنة في سياقها الأوامر والنواهي والأخبار.

٥) عرض الحقائق والأمور في مشاهد تتجلى فيها قدرة الله المبدعة. بحيث يبدو الأمر كأنه صورة مثبتة أمام الأنظار. أو كأن الخبر رسمته ريشة فنان، وتظهر الحقيقة بعدها بارزة للعيان في صورة حسية تكاد اليد تمتد إليها فتجسها. ويصغي القلب إلى سماع الذكر وتشنف الأذن ولكأنما تسمعها من منزل هذا القرآن.

والأمثلة على هذه الظاهرة في النصوص القرآنية كثيرة بحيث لا نستطيع استقصاءها ولكن دعنا ننصت مخبتين إلى العلي الأعلى وهو يقول: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ [الأنعام ١٩/٦] وإلى هنا أمر يوجه ورسول يتلقى ثم فجأة نجد الرسول ﷺ يسأل القوم: «**أئنكم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى؟**»... وإذا به يعود للتلقي في شأن هذا الذي سأل عنه قومه ـ وأجابوه:

---

(١) سورة الشورى /١٥. لا يغيبن عن أذهاننا لحظة أن هذا القرآن المعجز تنزل على أميٍّ لا يعرف الكتابة وهذه حكمة ربانية ـ تعالى صاحبها ـ وقد صرح القرآن بهذا قائلًا: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [سورة العنكبوت ٤٨/٢٩].

﴿قُل لَّآ أَشۡهَدُۚ قُلۡ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ وَإِنَّنِي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ﴾[1] [الأنعام ٦/ ١٩].

٦) اشتمال القرآن على قصص الأمم الماضية التي درست آثارها، وتجده يسرد أنباءها ومواقفها كأنها قائمة حية، وهذه الأخبار الدقيقة عن أمم لا علم للعرب بهم من قبل هذا، دليل على ربانية هذا القرآن، ولقد كان أهل الكتاب يتحدون رسول الله ﷺ بين الحين والآخر ويسألونه عن وقائع دارسة، وأحداث طامسة فينتظر رسول الله ﷺ الوحي حتى ينزل عليه بالقرآن كما في قصة أصحاب الكهف.

وهنالك بعض القصص تكررت في القرآن حتى يبدو للإنسان البسيط أن في هذا تكراراً، إلا أن الذين يزاولون الشعور والتعبير البياني يرون أن القرآن يعرض في كل مرة مشهداً من مشاهد القصة وجانباً من جوانبها، حتى تكون مجموع الآيات في السور المختلفة تؤدي صورة كاملة متناسقة عن القصة. وكل لقطة من لقطات القصة إنما تنزل في وقتها المناسب لتعالج مشكلة عرضت للجماعة المسلمة فتنزل هذه القبسة من القصة لتحسم الأمر وتحل المشكل وتنهي المعضل من أمورهم.

٧) لقد تنزل هذا القرآن في مدة تقارب ثلاثة وعشرين عاماً. وليس غريباً على أذهاننا أن نعرف أن الآيات في السورة الواحدة كانت متفاوتة النزول زمنياً وقد يكون بين نزول الآيتين المتتاليتين في سورة واحدة عشر سنوات.

ومن شاهد التناسق بين الآيات في السورة الواحدة يشعر بأن ترتيب الآيات لا يمكن لبشر أو للبشر أجمعين أن يرتبوه بهذا الشكل، لولا أن وراء ترتيب الآيات يد الله التي أنزلت الفرقان.

٨) اشتمل القرآن على حقائق علمية بدا مصداقها في عالم الواقع بعد بضعة عشر قرناً في اكتشافات العلوم الحديثة، ولكن يجب التنبه إلى نقطة مهمة جداً وهي أن هذه العلوم التجريبية ليست قطعية ولا نهائية لأنها تخضع

---

(١) سورة الأنعام /١٩ انظر في ظلال القرآن ١١/١٤٠.

أحياناً للاستقراء والمشاهدة وهذه لا تكون صحيحة دائماً. بينما الآيات القرآنية هي حقائق ثابتة وقواعد خالدة وسنن كونية دائمة قالها مبدع هذا الكون الذي أحاط بكل شيء علماً:

﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك ٦٧/ ١٣ ـ ١٤].

فمن ذلك والله أعلم:

﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى السَّمَآءِ ۚ ...﴾[1] [الأنعام ٦/ ١٢٥].

فهذه الآية تشير إلى أن الكافر يضيق صدره كالذي يصعد في السماء. ولا ريب أن العلم الحديث قد أثبت أن الذين يعلون في الجو يضيق تنفسهم بسبب قلة الضغط الخارجي.

٩) إن الاهتمامات التي ترد في سياق الآيات ليس مما يتصوره البشر ولا مما يشغل خيالهم. وكذلك وصف الجنة وأنهارها وطيورها وأشجارها، والجحيم وزقومها وحميمها لا يمكن أن تكون منتزعة من تصور عربي يعيش في مكة: لأنها بعيدة كل البعد عما يدور بخلد الإنسان، ولا يمكن أن تخطر بفكره المخدود. إذ لا قبل للإنسان أن يرتاد بفكره مجاهل هذا الغيب المسدول، ولا أن يلج بتصوره آفاق هذا الحجاب المقفل. اسمع إن شئت قوله تعالى:

﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ [الأنعام ٦/ ٥٩].

---

(١) سورة الأنعام ١٢٥/٦. ومن أراد أن يطلع على بيان شاف في هذا المجال فليطالع كتب الأستاذ عبدالرزاق نوفل (الله والعلم الحديث، الإسلام والعلم الحديث، القرآن والعلم الحديث)، ولينظر كتاب الله يتجلى في عصر العلم، وكذلك كتاب العلم يدعو إلى الإيمان «كريس موريسون».

«ننظر إلى هذه الآية القصيرة من أي جانب، فنرى هذا الإعجاز الناطق بمصدر هذا القرآن. ننظر إليها من ناحية موضوعها، فنجزم للوهلة الأولى بأن هذا كلام لا يقوله بشر فليس عليه طابع البشر فما اهتمام الفكر البشري بالورق الساقط وإحصائه وكذلك ما احتفال البشر بتسجيل الورق الساقط والحب الذي في ظلمات الأرض، والرطب واليابس والذين يزاولون التعبير من بني البشر يدركون جيداً حدود التصور البشري. ويعلمون ـ من تجربتهم البشرية ـ أن مثل هذا المشهد لا يخطر على القلب البشري. كذلك ننظر إليها من ناحية الإبداع الفني في التعبير ذاته، فنرى آفاقاً من الجمال والتناسق لا تعرفها أعمال البشر، على هذا المستوى السامق، «وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو»... آماد وآفاق وأغوار في «المجهول» المطلق. في الزمان والمكان، وفي الماضي والحاضر والمستقبل، وفي أحداث الحياة وتصورات الوجدان»[1].

١٠) احتواء القرآن على أخبار المستقبل التي تحقق مصداقها كما أخبر عنها الكتاب الذي لا ريب فيه. ومن ذلك:

﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِى بِضْعِ سِنِينَ﴾ [الروم ٣٠/ ٢ ـ ٤].

وقد نزلت هذه الآية وكان الفرس منتصرين على الروم وكان ملك الفرس كسرى أنوشروان ولقد حددت الآية أن مدة النصر خلال بضع سنين ـ ثلاث إلى تسع سنوات ـ ولقد كان، فانتصر هرقل إمبراطور الروم على الفرس سنة ٦٢٤م بعد سبع سنوات من نزول الآية. وهو نفس العام الذي انتصر فيه المسلمون في بدر الكبرى[2].

وهذا من معجزات الآية ثانية إذ أن الآية تعقب قائلة: «ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله».

---

(١) في ظلال القرآن ١١/١٤٥.

(٢) انظر الأدلة الشرعية لزكريا البري ص٢٨.

وإني لأرى أن الآية الدائمة التي تدل على إخبار القرآن بالمستقبل قوله عز وجل:

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر ١٥/ ٩].

فحفظ القرآن دون تغيير حرف واحد فيه دليل صارخ على صدق الرسالة والرسول ﷺ هذا رغم المعاول التي تحاول هدم هذا الدين من خلال العبث بهذا الكتاب المحفوظ، ولكن الله يحرس هذا المنهج الذي ارتضاه ليكون الصيغة الربانية الأخيرة للبشرية جمعاء. فلن تفلح معه المحاولات اليائسة والكيد العالمي الجبار لتحطيمه. وعلى هذا فالوثيقة السماوية الوحيدة التي لم تعبث بها أيدي البشر هي هذا القرآن. ومن هنا تبدو أهمية الرجوع إلى هذا الكتاب لأنه لا تبديل لكلمات الله:

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝١١٥﴾ [الأنعام ٦/ ١١٥].

هذا الكتاب يحمل في طياته العلاج الناجع والشفاء والسعادة لهذه البشرية الحائرة التي جربت جميع المبادىء الأرضية فما جنت إلا الشقاء والتعب والتمزق والشذوذ والضياع والحيرة.

ولكننا نذكر أن البشرية لا ترجع إلى هذا الكتاب ـ وهي الآن أحوج إليه من أي وقت مضى لأنها تقف على حافة الهاوية ـ إلا إذا رأوا نماذج بشرية تطبق هذا المنهج الرباني على أنفسها أولًا ثم يرى العالم النسخ البشرية الربانية، يرون المصاحف التي تمشي على الأرض وعندئذ يفيئون إلى دين الله، ويستظلون بظلاله بعد أن أهلكتهم هذه المفازة الطويلة التي يسحقون فيها حياتهم سحقاً وليس هذا ببعيد، إذ أن هذا الدين هو منهج الله ولا بد أن ينصره وإن تخلت عنه البشرية في وقت أو أوقات، وإن تنكر له أبناؤه الذين ينسبون إليه. إلا أن هذا الكتاب ليس حكراً على مناطق جغرافية معينة، وليس حجراً على أمة بعينها. فالله يعلم من الذي يصطفيه من الأقوام لحمل هذه الرسالة الأخيرة التي ارتضاها للبشرية ديناً:

﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ﴾ [المائدة ٥/ ٣].

ولكننا نذكر أن إقامة منهج الله في الأرض عمل هائل تنوء بحمله الجبال فلا بد له من نفوس تصدق الله، وتعزم العزم الأكيد أن تسلم نفسها لله وتتحرك بهذا القرآن ليتفتح لها عن أسراره ومعانيه وتتجاوب معه:

﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ﴾ [الروم ٣٠/ ٥].

﴿حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَاءُ . . .﴾ [يوسف ١٢/ ١١٠].

فعونك اللهم على حمل هذا الكتاب، وعونك اللهم على الثبات على سبل السلام.

المسألة السابعة
حكم القرآن

لعل من فضول القول أن نعود فنذكر بأن آيات القرآن كلها قطعية الثبوت، ضرورة نقلها نقلًا متواتراً من فم الرسول ﷺ إلى الصدور تستظهره وإلى أنواع الصحف التي كانت متداولة تحظى به وتستنير. وهكذا نقله الخلف عن السلف جيلًا بعد جيل، ولم يحظ كتاب وصل إلى يد الإنسان بمثل الشغف والعناية والحب الذي حظي به هذا الكتاب.

والمتبصر بآيات القرآن يجد أنها جاءت كلية لا جزئية[1]، عامة، وذلك لترسم للبشرية الإطار الدائم الذي يتسع نموها، ويكفل لها أن تتحرك داخله دون أن تحتك بجدرانه. وحتى يستطيع القرآن أن يواكب تطور البشرية، ضامناً لها في كل زمن ما يلبي حاجاتها الطارئة، ومشاكلها العارضة، حيث كانت: فوق كل أرض في أية حقبة من أحقاب الزمن الذي يتلو نزول هذا القرآن إلى يوم الدين.

ومن أجل هذه الظاهرة العجيبة المعجزة في آي القرآن، فلقد بقي القرآن قادراً على العطاء في كل حين، لا يكل ولا يستحسر، ولا يتوانى

---

(١) انظر الموافقات للشاطبي ٣/٢٤٢.

ولا يعجز، وأنى يكون ذلك؟ وهو المعجزة الربانية الدائمة التي تواكب الإنسان ـ جنس الإنسان ـ في الأرض ـ كل الأرض ـ حتى يرث الله الأرض ومن عليها. وصدق الله العظيم:

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل ١٦/ ٨٩].

وأناط الله ـ عز وجل ـ تبيان الآيات بمن اصطفاه من البشر لحمل هذه الرسالة:

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل ١٦/ ٤٤].

فجاءت تؤكد أوامره وتبين مجمله وتخصص عامه وتقيد مطلقه.

إلا أن الآيات مع قطعية ثبوتها، لم تكن قطعية في دلالتها. فكانت دلالتها على ضربين: ضرب جاء قطعياً في دلالته، كقوله تعالى:

﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور ٢٤/ ٢].

فكلمة مائة قطعية لا تحتمل تفسيراً ولا تأويلًا.

وضرب ثان: جاء ظني الدلالة كقوله تعالى:

﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة ٢/ ١٢٨].

فالقرء هنا يحتمل الحيض، ويحتمل الطهر، ولذا فقد اختلفت آراء الفقهاء حول العدة بسبب الاختلاف في معنى القرء.. مستلهمين آراءهم مما يحف بالنص من قرائن سباقية أو سياقية أو من نصوص شرعية أخرى حول هذا الحكم.

❋ ❋ ❋

كلمة أخيرة حول الكتاب

نودع الكتاب بذكر بعض الحقائق التي نراها ضرورية جداً في حياة البشرية:

١ ـ **أولاها**: إن هذا الكتاب هو الوثيقة الربانية الوحيدة على الأرض. ومن هنا تبرز أهمية هذا الكتاب في أنه يحمل بين طياته سر علاج البشرية. ولذا فالسعادة والخير والبركة والطهر إنما هي في هذا الكتاب ـ وحده ـ وذلك لأنه الكتاب الوحيد الذي لم تعبث به أيدي البشر أبداً، ومن شك في هذه الحقيقة لحظة واحدة فإنه يخرج من هذا الدين.

٢ ـ **ثانيتها**: إن هذا الكتاب مع ثبوته القطعي هو المنهاج السماوي الأخير للبشرية. ولذا فهو النهج الذي يتضمن سعادة البشرية ولا يمكن للبشرية أن تخلص من شقائها ولا أن تستريح من ضنكها وأتعابها إلا إذا فاءت إلى هذا الكتاب، لأن اليد التي أنزلته هي اليد التي صنعت البشرية نفسها. فقد وضع خالق الإنسان النهج الذي يسعد هذا الكائن في طيات القرآن ولا يمكن أن يستطيع الإنسان أن يعمل إلا بالطريقة التي وضعها من خلقه وسواه فعدله. ولا تستطيع الفطرة أن تسعد إلا بالنهج الذي رسمه فاطرها وفاطر السموات والأرض. وأي خروج بهذه الفطرة عن هذا الدين هو تحطيم للفطرة ذاتها تماماً كما يخرج أي كوكب أو نجم عن المسار الذي رسمه له الله، فإنه لا بد متحطم ولو بعد حين. إن هذه القلوب لا تستطيع أن تسعد ذاتها، وإنما السعادة تصل إليها بمفاتيح من صنع رب العالمين الذي خلق هذه القلوب ولذا فلا بد من إرجاعها دائماً وأبداً إلى

خالقها كما اعتاد البشر أن يعودوا إلى مهندس الآلة ليسألوه عن طريقة تشغيلها وإعمالها.

﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ﴾ [طه ٢٠/ ١٢٣].

٣ ـ **ثالثتها**: إن هذا القرآن كما ربى أجيالًا سلفت على نهجه وصنع أمة من العدم وأخرج لأول مرة أمة من ثنايا سطوره يستطيع أن يقوم بهذا الدور في كل حين ولن يفقد القرآن هذه الفاعلية أبداً ما دام القرآن هو القرآن والإنسان هو الإنسان بشرط واحد أن يصمم الإنسان أن يسلك هذا النهج.

لقد كان ظهور هذه الأمة المسلمة ظاهرة فريدة في التاريخ البشري. إذ أنها الأمة الوحيدة التي انبثقت من سطور كتاب:

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران ٣/ ١١٠].

فقد أخرجت إخراجاً وانبثقت انبثاقاً بميلاد جديد وحياة جديدة.

وسيبقى القرآن يقوم بدوره أبداً ولن يصبح قديماً كما لا يستطيع أحد أن يدعي أن الشمس بقدمها لا تستطيع أن تقوم بدورها الآن. فالقرآن ـ كتاب الله المسطور ـ يؤدي مهمته أبداً، كما يؤدي الكون ـ كتاب الله المنظور ـ مهمته أبداً.

إن القرآن لا يخلق على كثرة التلاوة ففي الحديث عن علي ـ كرم الله وجهه ـ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ستكون فتن**» قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟. قال: «**كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، وهو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، ونوره المبين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم. هو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسنة، ولا تتشعب معه الآراء، ولا يشبع منه العلماء، ولا يمله الأتقياء، ولا يخلق على كثرة الترداد، ولا تنقضي عجائبه، من علم علمه سبق، ومن قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن**

عمل به أجر، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم»[1].

٤ ـ **رابعتها**: إن هذا القرآن لا يفتح كنوز أسراره ولا يعلمه إلا الذين خلصوا مع الله وصدقوا، وإلا فستعجم الأمور على الناظر فيه، وستضرب الحجب بينه وبين فهم لطائفه ومعانيه وصدق الله العظيم:

﴿وَالَّذِينَ جَٰهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾﴾ [العنكبوت ٢٩/ ٦٩].

وعلى هذا فلن يفهم طبيعة هذا الدين من يعيش خالي البال عن الحركة من خلاله، وإن هذا القرآن لا يعلمه فقيه قاعد جامد، فهو ليس مجرد نظرية تدرس على الأرائك إنه كتاب دعوة وحركة وجهاد[2]. والذين يحاولون أن يدرسوا هذا القرآن دراسة نظرية إنما يحاولون عبثاً. ويريدون من هذا الدين أن يغير طبيعته في التعامل مع الإنسان، ومن شك في هذا فليسمع كلام رب العزة وهو يقول:

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ...﴾ [التوبة ٩/ ١٢٢].

فالنفير بهذا الدين هو التفقه فيه، ولا بد من الحركة بهذا القرآن حتى نستطيع أن نعيش جو مكة العاتي المكفهر، أثناء المقاطعة، ونعيش جو رحلة الطائف، ونعيش جو الهجرة، وبدر وأحد وحنين وفتح مكة.

❀ ❀ ❀

---

(١) أخرجه الترمذي والدارمي وغيرهما انظر سنن الدارمي ٢/٣١٣. وكذلك القرآن الكريم آداب تلاوته وسماعه للشيخ حسنين مخلوف ص١١.

(٢) مبادىء أساسية لفهم القرآن للمودودي ص٥٢ ـ ٥٦.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثاني

السُّـنـة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى
السنة لغة واصطلاحاً

السنة في اللغة: الطريقة والسيرة، يقال: سنن الطريق (بفتحتين أو ضمتين): نهجه وجهته ويقال: جاءت الريح سنان: أي على طريقة واحدة.

وسنة الله: حكمه وأوامره ونواهيه(١).

والسنة قد تكون سيئة وقد تكون حسنة: ففي الحديث: **«من سن في الإسلام سنة حسنة، كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»**(٢).

---

(١) انظر القاموس المحيط ٢٣٧/٤، وكذلك إحكام الأحكام للآمدي ٢٤١/١، والمدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل ص٨٩ وكذلك صفوة البيان في أصول الأحكام ص١١٨، ومفتاح السنة ص٦ ـ ٧.

(٢) رواه مسلم وأحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه عن جرير، وعزاه النووي في رياض الصالحين لمسلم. انظر كشف الخفاء ومزيل الإلباس ٣٥٣/٢، وكذلك الفتح الكبير ٢٠٠/٣.

يقول خالد بن عتبة الهذلي:

فلا تجزعن من سيرة أنت سرتها — فأول راض سنة من يسيرها

وقال بعضهم: إن السنة تطلق على السنة الحسنة إذا هي أطلقت ولا تستعمل في السنة السيئة إلا مقيدة. وهذا الذي قال به الخطابي[1].

وقال الكسائي[1] معناها: الدوام. فقولنا سنة معناه الأمر بالمداومة.

أما في الاصطلاح فهي تطلق بعدة إطلاقات[2].

فهي تطلق مقابلة للبدعة، يقال هذه بدعة وليست سنة.

وهي تطلق مقابلة للفرض[3] في العبادات أي يراد بها النافلة: فيقال فرض الصبح ركعتان وسنته ركعتان وهذا هو اصطلاح الأصوليين والفقهاء.

وهي تطلق ويراد بها «كل ما صدر عن النبي ﷺ - غير القرآن - من قول، أو فعل، أو تقرير». وهذا هو المراد في هذا البحث. فمن السنة القولية قوله ﷺ «**ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه**»[4].

---

(١) انظر الكتاب والسنة لمحمد البنا ص٨٩، وكذلك إرشاد الفحول للشوكاني ص٣٣.

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني ص٣٣ وكذلك إحكام الأحكام للآمدي ٢٤١/١، المدخل إلى مذهب أحمد ص٨٩، وكذلك أصول الفقه لخلاف ص٣٦، وكذلك أصول الفقه للسنة الثانية لمجموعة أساتذة ص١٣٨. وكذلك التسهيلات الإلهية ص١٠٩.

(٣) السنة مقابلة للفرض عند الأئمة الثلاثة المالكية والشافعية والحنبلية. أما الحنفية فالسنة عندهم تقابل الفرض كصلاة أربع ركعات في العشاء. وتقابل الواجب كذلك كالوتر. فإنه عندهم واجب: أي دون الفرض وفوق المندوب. وذلك لأنه ثبت الأمر به بدليل ظني وليس قطعياً.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه ٢٠٤٧/٤ ط الحلبي وكذلك البخاري في صحيحه ٢٠٧/٦ ط منير، وأبو داود، والترمذي في سننه ٤٤٧/٤ ط الحلبي، ومالك في الموطأ ٢٤١/١ ط الحلبي، وأحمد في المسند ٤٣٥/٣ ط الحلبي وأبو داود الطيالسي رقم ٢٣٥٩، وانظر الفتح الكبير ١٢٢/٣.

وأما السنة الفعلية كما بين رسول الله ﷺ أعمال الصلاة، ومناسك الحج وغيرها.

وأما السنة التقريرية، فهي: كل قول أو عمل سمعه أو رآه رسول الله ﷺ من أزواجه أو أصحابه ثم سكت عنه أو استبشر به.

ومن ذلك: «أن رسول الله ﷺ: لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: **كيف تقضي إذا عرض لك القضاء؟** قال: أقضي بكتاب الله، قال: **فإن لم تجد في كتاب الله؟** قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: **فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله**، قال: أجتهد رأيي، ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: **الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله**»[1].

المسألة الثانية
حجية السنة

اتفق المسلمون بالإجماع على أن الله هو الحاكم وحده، وليس لأحد من البشر أن يشرع للبشر، وهذا الذي صرح به القرآن:

﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾[2] [يوسف ١٢/ ٤٠].

---

(١) أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي والدارمي والبيهقي في المدخل. وابن سعد في طبقاته ١٦٤/٤ وقال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل وقال البخاري في التاريخ الكبير: الحرث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة الثقفي عن أصحاب معاذ عن معاذ روى عنه أبو عون، ولا يصح، ولا يعرف إلا بهذا، مرسل: انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن للخطابي ج٥/٢١٢. يقول الشيخ عبدالغني عبدالخالق في رسالته «حجية السنة» ص٢٨٣ «هذا الحديث صحيح ولا يؤثر في صحته أن ابن الجوزي ذكره في الموضوعات» كما حكاه السندي في حاشيته على سنن ابن ماجه ١/١٥ وما زعمه بعضهم: من أنه مرسل. وقد أثبت صحته ورفعه صاحب نبراس العقول ١/ ٨٢ ـ ٨٣.

ولكني أقول: إن الذي قال بإرساله هو البخاري والكل يعرف من البخاري.

(٢) سورة يوسف ١٢/ ٤٠ وقد وردت «إن الحكم إلا لله» كذلك مرة ثانية في سورة يوسف آية ٦٧.

ولما كان الحكم هو خطاب الله النفس فقد نصب عليه الأدلة والأمارات من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس. فمعنى قولنا: السنة حجة: أي أنها تظهر حكم الله في هذه المسألة وتكشفه وتدل عليه بالقطع أو بالظن.

«فالمعنى الحقيقي للحجية هو: الإظهار والكشف والدلالة، ويلزم هذا وجوب العمل بالمدلول: حيث أنه حكم الله»[(١)].

هذا وقد اتفق كل من يعتد برأيه أن السنة حجة حتى نص الكمال بن الهمام[(٢)] على أنها ضرورة دينية. وقال بهذا السعد التفتازاني قبله ومما قاله: «فإن قلت: فما بالهم يجعلون ـ من مسائل الأصول ـ إثبات الإجماع والقياس، ولا يجعلون منها إثبات الكتاب والسنة كذلك؟».

«قلت: لأن المقصود بالنظر ـ في هذا الفن ـ هي الكسبيات المفتقرة إلى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الأصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الأنام. بخلاف الإجماع والقياس»[(٣)].

ويقول صاحب مسلم الثبوت (ابن عبد الشكور) وشارحه: «وأما حجية الكتاب والسنة فمتفق عليها عند الأمة: ممن يدعي التدين كافة. فلا حاجة إلى الذكر»[(٤)].

وممن قال بأنها ضرورة دينية بدران صاحب المدخل[(٥)].

وقد أورد الشيخ عبدالغني عبدالخالق سبعة أدلة على حجية السنة وهي:

---

(١) رسالة حجية السنة للشيخ عبدالغني عبدالخالق ص٢٣٢ رسالة مخطوطة.

(٢) التقرير والتحبير/ التحرير ٢٢٥/٢ وكذلك حجية السنة مخطوطة للشيخ عبدالغني عبدالخالق ص٢٣٧.

(٣) التلويح/ التوضيح/ التنقيح ١٣٨/١ ـ ١٣٩ وكذلك حجية السنة ص٢٣٧.

(٤) فواتح الرحموت/ مسلم الثبوت ١٧/١ ومعه المستصفى للغزالي. وانظر كذلك حجية السنة ٢٣٨.

(٥) المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل ص٩٠.

١ ـ العصمة.

٢ ـ تقرير الله تمسك الصحابة بالسنة في عصره ﷺ.

٣ ـ الكتاب الكريم.

٤ ـ السنة الشريفة.

٥ ـ تعذر العمل بالقرآن وحده.

٦ ـ السنة نوعان: وحي، وما هو بمنزلة الوحي.

٧ ـ الإجماع.

١ ـ العصمة: لا يمكن أن يقر رسول الله ﷺ على خطأ أو غلط، فكل ما قاله أو حكم به، أو أقره إنما كان ذلك برضا من رب العالمين، حتى إذا سها أو غلط ـ على مذهب من يجيز عليه ذلك ـ فلا بد أن ينزل الوحي ليصحح الخطأ ويقوم السهو.

ففي الحديث «**ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال: فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام: فحرموه**»(١).

والحق أن عصمة الرسول ﷺ عن الكذب تكفي وحدها دليلًا على حجية السنة.

---

(١) روى أبو داود والترمذي وابن ماجه بمعناه عن المقدام بن معد يكرب وقال الترمذي حسن، وذكر أن بعضهم رواه مرسلًا. انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ١٠/٧، وأما لفظ الحديث السابق فقد رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي عن المقدام بن معد يكرب. وقال الترمذي: حسن غريب من هذا الوجه. انظر مختصر أبي داود ٩/٧.

وعنده قال الخطابي: «"أوتيت الكتاب ومثله معه" يحتمل وجهين من التأويل أحدهما: أنه أوتي من الوحي الباطن غير المتلو مثل ما أعطى من الظاهر المتلو ويحتمل أن يكون معناه: أنه أوتي الكتاب وحياً يتلى وأوتي من البيان أي أذن له أن يبين ما في الكتاب ويعم ويخص، وأن يزيد عليه فيشرع ما ليس له في الكتاب ذكر، فيكون ذلك في وجوب الحكم، ولزوم العمل به: كالظاهر المتلو من القرآن».

٢ ـ أما إقرار القرآن لما كان يفعله الصحابة من التمسك بالسنة. فهو أمر معروف بديهة، بل الأمثلة القرآنية على الحث على تقليد الرسول ﷺ أكثر من أن يتسع لها مثل هذا البحث. ولقد فهم الصحابة هذا منها: «أنه خلع نعليه في الصلاة فخلع الصحابة كذلك»[١]. «واستدار بعد أن صلى ركعتين من الظهر فاستدار المسلمون وراءه»[٢]. وكذلك حديث معاذ السابق. وكذلك: «لما نحر وحلق يوم الحديبية قاموا ونحروا وحلقوا»[٣].

٣ ـ أما الآيات القرآنية التي تحض على الإيمان برسول الله ﷺ فهي كثيرة. وكذلك الآيات التي تبين أن رسول الله ﷺ مبين للكتاب وشارح له. ومن هذا قوله تعالى:

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل ١٦/ ٤٤].

وقوله تعالى:

﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾[٤] [آل عمران ٣/ ١٦٤].

قال الشافعي[٥]: الحكمة سنة رسول الله ﷺ وآيات كثيرة تدل على طاعة الرسول ﷺ منها:

﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾[٦] [آل عمران ٣/ ٣٢].

ولقد حددت بعض الآيات أن طاعة الرسول ﷺ هي طاعة لله:

﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء ٤/ ٨٠].

---

(١) رواه الحاكم. انظر حجية السنة المخطوطة ص٢٨٢.

(٢) رواه ابن سعد في طبقاته ٢/ ٧ انظر حجية السنة ص٢٨٢.

(٣) رواه أحمد والبخاري في قصة الحديبية انظر نيل الأوطار ٨/ ٢٩ ـ ٣٠ وكذلك حجية السنة ص٢٨٥.

(٤) سورة آل عمران ٣/ ١٦٤ وكذلك الجمعة آية ٢.

(٥) الرسالة ص٧٨ انظر حجية السنة ص٢٩٥.

(٦) سورة آل عمران ٣/ ٣٢ وكذلك آل عمران ٣/ ١٣٢.

٤ ـ أما الأحاديث في إطاعة الرسول ﷺ فهي كثيرة منها: «**من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري: فقد أطاعني**»[١] وفي رواية البخاري، زيادة: «**ومن عصى أميري: فقد عصاني**».

وفي الحديث عن أبي هريرة: «**دعوني ما تركتكم: فإنما أهلك من كان قبلكم سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم. فإذا نهيتكم عن شيء: فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيء: فأتوا منه ما استطعتم**»[٢].

٥ ـ أما تعذر العمل بالقرآن وحده: وهذا لا يخفى على كل من له لب، إذ أن الصلاة والزكاة والحج وكثير من الأوامر القرآنية لا يمكن أداؤها إلا بالرجوع إلى السنة، وكذلك إقامة الحدود من سرقة وزنا وغير ذلك.

يقول ابن حزم: «في أي قرآن وجد: أن الظهر أربع ركعات، وأن المغرب ثلاث ركعات، وأن الركوع على صفة كذا...».

ثم يقول: «ولو أن امرأ قال: لا نأخذ إلا ما وجدنا في القرآن لكان كافراً بإجماع الأمة»[٣].

وقد روى الدارمي واللالكائي في السنة عن عمر ؓ أنه قال: (...أصحاب السنن أعلم بكتاب الله)[٤].

وأخرج ابن سعد في الطبقات من طريق عكرمة عن ابن عباس: «أن علي بن أبي طالب أرسله إلى الخوارج وقال: اذهب إليهم فخاصمهم ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنة»[٥].

وأخرج البيهقي ـ في المدخل ـ عن أيوب السختياني أنه قال:

---

(١) رواه الشيخان. انظر حجية السنة ص٣١٢.

(٢) رواه الشيخان. انظر حجية السنة ص٣٢٠.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٢/٧٩ ـ ٨٠.

(٤) انظر حجية السنة للشيخ عبدالغني عبدالخالق ص٣٣٣.

(٥) انظر حجية السنة ص٣٣٣ وانظر تلبيس إبليس لابن الجوزي ص١٠٠.

«إذا حدثت الرجل بسنة فقال: دعنا من هذا، وأنبئنا عن القرآن: فاعلم أنه ضال..»[1].

٦ ـ السنة نوعان: الوحي، وما هو بمنزلة الوحي، وقد مر معنا حديث المقدام بن معد يكرب عن الرسول ﷺ: **«ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه»**[2] ورأينا عنده قول الخطابي: (أن «مثله معه» تحتمل تأويلين: أنه أوتي من الوحي الباطن غير المتلو مثل ما أعطي من الظاهر المتلو. ويحتمل أن يكون معناه: أنه أوتي الكتاب وحياً يتلى، وأوتي من البيان، أي أذن له أن يبين ما في الكتاب، ويعم ويخص، وأن يزيد عليه فيشرع ما ليس له في الكتاب ذكر، فيكون ذلك وجوب الحكم، ولزوم العمل به: كالظاهر المتلو من القرآن)[3].

٧ ـ الإجماع: الإجماع على التمسك بالسنة لا يشك به أحد ممن في قلبه مثقال ذرة من إيمان. ولقد كان واقع الصحابة والتابعين والعلماء من هذه الأمة الحنيفة خلال التاريخ الإسلامي كله أكبر شاهد لما نقول: قال الشافعي:

«أجمع الناس على أن من استبانت له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس... ولا أعلم من الصحابة ولا من التابعين أحداً أخبر عن رسول الله ﷺ إلا قبل خبره، وانتهى إليه، وأثبت ذلك سنة»[4].

وعلى هذا فما انتقل ﷺ إلى الرفيق الأعلى من الجنة إلا وقد كملت السنة وتمت الشريعة:

---

(١) انظر حجية السنة ص٣٣٧.

(٢) رواه أبو داود والترمذي وقال حسن، ورواه ابن ماجه انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ١٠/٧ وقد حاول أبو رية في كتابه أضواء على السنة المحمدية ص٢٥١ التشكيك في هذا الحديث. ورد عليه الشيخ محمد أبو شهبة في كتابه دفاع عن السنة ص٢٥٤ وقال: هذا الحديث ثابت.

(٣) انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن للخطابي ٩/٧.

(٤) انظر حجية السنة ص٣٥٠ نقلاً عن مفتاح الجنة للسيوطي ص٢٤.

﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة ٥/ ٣].

فقال حديثه المشهور الذي ينبىء عن اكتمال بنيان هذا الدين:

«من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[١].

المسألة الثالثة
حكم السنة ومرتبتها من الكتاب

أوردنا في المسألة السابقة أدلة على حجية السنة بحيث لم يبق مجال لأي متدسس أو طاعن أو مريب. فاعتبار السنة كدليل في الأحكام الشرعية هو أمر الله ورسوله ﷺ وإجماع المسلمين أجمعين إلا أن الأئمة اختلفوا في مرتبة السنة من الكتاب على رأيين:

١) **الرأي الأول**: تقديم الكتاب على السنة في الاعتبار وهذا هو رأي الإمام الشاطبي[٢] في موافقاته والكمال بن الهمام[٣]، وتبعه عبدالعزيز الخولي[٤] والشيخ عبدالوهاب خلاف[٥]، وحكاه ابن السبكي عن أناس وهو رأي الهداد من الحنفية[٦].

٢) **الرأي الثاني**: اعتبار السنة في مرتبة الكتاب بالنسبة لدلالتها على الأحكام وهذا الرأي يراه من المعاصرين الشيخ عبدالغني عبدالخالق[٧]،

---

(١) رواه الستة إلا النسائي عن عائشة رضي الله عنها. انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ٧/١٠ والمعنى أن كل عمل ليس على أمر الله ورسوله ﷺ فهو مردود على صاحبه. انظر جامع العلوم والحكم لابن رجب ص٥٢.

(٢) الموافقات للشاطبي ٤/٥.

(٣) انظر أصول الفقه للسنة الثانية الأزهرية لمجموعة أساتذة ص١٢٤.

(٤) مفتاح السنة لمحمد عبدالعزيز الخولي ص٦ ـ ٧.

(٥) أصول الفقه لخلاف ص٣٨. وهذا رأي عبدالجليل القرنشاوي في أصوله ص١٣.

(٦) أصول الفقه لمجموعة أساتذة ص١٢٤.

(٧) حجية السنة ص٥١٨.

والشيخ إبراهيم عبدالحميد[1].

وقد استدل الشاطبي ومن وافقه من أصحاب الرأي الأول بأدلة منها:

١ ـ قطعية القرآن جملة وتفصيلًا بسبب تواتره. بينما السنة مقطوع بها جملة لا تفصيلًا. والمقطوع به مقدم على المظنون.

٢ ـ إن السنة إما بيان للكتاب أو زيادة عليه. فإن كانت بياناً فالبيان تابع للمبين ولذا فإنه يأتي تالياً له في المرتبة، لأنه لو سقط المبين لسقط البيان دون العكس.

٣ ـ الأخبار الواردة بتقديم الكتاب كحديث معاذ: **«كيف تقضي إذا عرض لك القضاء؟** قال: أقضي بكتاب الله. قال: **فإن لم تجد في كتاب الله؟** قال: فبسنة رسول الله»[2].

وكذلك كتب عمر رضي الله عنه إلى شريح: «إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض فيه ولا تلتفت إلى غيره»[3] ومثل هذا كلام لابن مسعود[3].

وقد رد الشيخ عبدالغني عبدالخالق[4] على الشاطبي بردود قوية فقال رداً على الدليل الأول «قطعية الكتاب»: إن السنة كذلك قطعية في جملتها وتفاصيلها بالنسبة للصحابي الذي يسمع ويرى الرسول ﷺ، أما بالنسبة لنا فإن الأحاديث قسمان: المتواتر، وهذا يتساوى مع القرآن في قطعية ثبوته بل قد يقدم على الكتاب في الاعتبار إذا كان قطعي الدلالة والثبوت، وكان الكتاب ظني الدلالة وأما خبر الآحاد فإنه قد يتساوى مع القرآن أيضاً في الاعتبار: فقد يكون قطعي الدلالة مع ظنية ثبوته. وأما الكتاب فهو قطعي الثبوت ويكون ظني الدلالة في نفس الوقت.

---

(١) أصول الفقه لمجموعة أساتذة ص١٢٤.

(٢) أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي والدارمي والبيهقي في المدخل وابن سعد في طبقاته ١٦٤/٤، انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ٢١٢/٥ ـ ٢١٣ حديث رقم ٣٤٤٧. وقد مر رأي المحدثين فيه.

(٣) الموافقات للشاطبي ٦/٤.

(٤) حجية السنة ص٥١٨.

وهنا يتساويان لأن كل منهما راجح في جهة مرجوح في الأخرى.

وأما الدليل الثاني الذي استدل به الشاطبي من أن السنة بيان فهي تابعة في اعتبارها إلى المبين ـ القرآن ـ وتالية له. فيمكن أن يرد عليه بأن سقوط المبين يكون بالنسخ وهذا يكون وحياً فالوحي الذي أسقط حكم الكتاب هو الذي أسقط حكم السنة.

ويمكن أن يكون هذا الدليل ـ البيان ـ عليه لا له. إذ أن الاستدلال بالكتاب كثيراً ما يتوقف على السنة. فالسنة تخرجه من ظاهره فتؤوله، وتخصص عامه، وتقيد مطلقه، وتبين مجمله، وتحل مشكله. ومن هنا جاءت عبارات العلماء كالأوزاعي: «الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب»[1] قال ابن عبدالبر[1]: «يريد أنها تقضي عليه وتبين المراد منه». وقال يحيى بن أبي كثير[1]: «السنة قاضية على الكتاب». وسئل أحمد بن حنبل[2] عن الحديث الذي روي أن السنة قاضية على الكتاب فقال: «ما أجسر على هذا أن أقوله، ولكني أقول: إن السنة تفسر الكتاب وتبينه» وأما حديث معاذ ﷺ فيمكن أن يحمل على الآيات القطعية الدلالة التي لا تقبل تأويلًا ولا تخصيصاً.

والحق الذي لا مرية فيه أن القرآن يعتبر المصدر الأول في التشريع من ناحية إعجاز آياته، وقطعية ثبوتها جميعاً، وهو المصدر الأول الذي استلهم المسلمون منه عقيدتهم، وأقاموا على أساسه حياتهم، وأكبوا على كتابته والاهتمام به حفظاً وكتابة ومدارسة فور تنزله وتوالى السلف والخلف على وضعه المكان الأول الذي لا ينازع. ولا ننسى أنه متعبد بتلاوته. وهذا متفق عليه بين أصحاب الرأي الأول والثاني وكذلك هو الذي بتلاوة حرف منه عشر حسنات.

وأما بالنسبة لمصدرية القرآن للأحكام التشريعية فهو والسنة بمرتبة

---

(١) المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل لبدران ص٩٠ والموافقات للشاطبي ١٩/٤.
(٢) الموافقات للشاطبي ١٩/٤.

واحدة سواء. إذ أنه لا يتحقق فعلًا أن يعارض حديث صحيح آية قرآنية، فالسنة جاءت شارحة للقرآن مبينة لمجمله ومقيدة لمطلقه. ولذا فلا تجوز معارضة السنة بظاهر القرآن.

يقول الإمام أحمد: «إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه بعث محمداً ﷺ بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون، وأنزل عليه كتابه الهدى والنور لمن اتبعه، وجعل رسوله ﷺ الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه، وخاصه وعامه وناسخه ومنسوخه، وما قصد له الكتاب».

فكان رسول الله ﷺ هو المعبر عن كتاب الله، الدال على معانيه. ثم ذكر أحمد الاحتجاج على إبطال قول من عارض السنن بظاهر القرآن وقال: هذا فعل الذين يستمسكون بالمتشابه في رد المحكم قال ابن القيم: «وأما طريقة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث كالشافعي والإمام أحمد ومالك وأبي حنيفة وأبي يوسف والبخاري وإسحق فعكس هذا الطريق وهي: أنهم يردون المتشابه إلى المحكم، ويأخذون من المحكم ما يفسر لهم المتشابه ويبينه لهم، فتتفق دلالته مع دلالة المحكم، وتوافق النصوص بعضها بعضاً، فإنها كلها من عند الله فلا اختلاف فيه ولا تناقض، وإنما الاختلاف والتناقض فيما كان من عند غيره»[1].

وقد ساق ابن القيم ثلاثة وسبعين[2] مثالًا (في الجزء الثاني من أعلامه) على ما يدعي به البعض معارضة الكتاب للسنة ورد عليها.

والحق أن كلمة ابن القيم الأخيرة هي الفيصل في الموضوع وهي: «فإنها ـ السنة والقرآن ـ كلها من عند الله، فلا اختلاف فيه ولا تناقض، وإنما الاختلاف والتناقض فيما كان من عند غيره». ويقول ابن حزم: «لا سبيل إلى وجود خبر صحيح مخالف لما في القرآن أصلًا»[3] وهذا هو الحق

(١) انظر إعلام الموقعين ٢/٢٩٤.
(٢) انظر الجزء الثاني من إعلام الموقعين من ص٢٩٤ ـ ٤٢٧.
(٣) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٢/٨٠.

الذي لا محيد عنه ـ والله أعلم ـ إذ أن الله عز وجل قد أذن للرسول ﷺ بالاستقلال في التشريع زيادة عما في القرآن ولعل إعادة الأمر بالطاعة للرسول ﷺ دون أولي الأمر في الآية:

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1].

تدل على هذا ـ والله أعلم.

المسألة الرابعة
أنواع الأحكام التي تضمنتها السنة

الأحكام التي تضمنتها السنة على ثلاثة أنواع[2]:

١ ـ **الأول**: ما جاء مقرراً لما في القرآن ومؤكداً له. وذلك كالحث على الصلاة والصيام والزكاة والحج، والنهي عن الزنا والتنفير منه وكذلك عقوق الوالدين، وقتل النفس، والشرك بالله. فكل هذا ورد في القرآن فجاءت السنة لتؤكد نفس ما قرره القرآن.

٢ ـ **الثاني**: ما جاء بياناً للقرآن. وذلك بأن يكون القرآن مجملاً فتبين إجماله كما بينت السنة الصلاة والزكاة والحج فبين رسول الله ﷺ أوقات الصلاة وركعاتها وهيئاتها وأركانها والتلاوة فيها وشروطها، وبين من الزكاة نصابها ومقدارها وشروطها، وبين كذلك مناسك الحج من طواف وإحرام وسعي ووقوف وإفاضة... إلخ.

---

(١) سورة النساء ٥٩/٤. يقول الشيخ إبراهيم عبدالحميد عن التعارض الظاهري: «حكم التعارض معروف بمراتبه المشهورة: فأولاً: الجمع، إن أمكن .ثانياً: النسخ، إن عرف التاريخ. ثالثاً: الترجيح، إن كان ثم مرجح ـ وإن كان الحنفية يحصلون الجمع في المرتبة الثالثة بعد صاحبيه. رابعاً: التساقط في حالة التساوي إذا ما أمكن النسخ. وإلا فالتخير (خلافاً للحنفية). انظر أصول الفقه للسنة الثانية لمجموعة الأساتذة ص١٢٤.

(٢) انظر مفتاح السنة للخولي ص١٠ وكذلك أصول الفقه لخلاف ص٣٩ ودراسات في أصول الفقه للقرنشاوي ص١٥.

وقد يكون القرآن مطلقاً فتقيده السنة كما في قطع اليد في السرقة ثم جاءت السنة فقيدت اليد إلى الكوعين لا إلى المرفقين.

وقد يكون القرآن عاماً فتخصصه السنة كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة ٥/٣] فهنا التحريم عام في كل ميتة ودم ثم جاءت السنة فخصصت من هذا العموم ميتتين ودمين ـ السمك والجراد، والكبد والطحال ـ.

وهذا النوع من أحكام السنة هو الذي أشارت إليه الآية: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل ١٦/ ٤٤].

٣ ـ **الثالث**: «الأحكام التي استقلت السنة بتشريعها زيادة عما في القرآن»[(١)] كما في التغريب زيادة على الجلد في الزاني البكر، والقضاء بالشاهد واليمين، تحريم لحوم الحمر الأهلية، تحريم المدينة كما حرم إبراهيم عليه السلام مكة، تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، المسح على الخفين، المسح على الجوربين، تحريم الذهب والحرير على الرجال، تحريم آنية الذهب والفضة على الرجال والنساء.

ومن أراد الاستقصاء حول هذه المسائل التي انفردت بها السنة عن القرآن فعليه بابن القيم في أعلام الموقعين.

ولنصغ إلى ابن القيم[(٢)] وهو يحدثنا عن هذا النوع من الأحكام يقول: «بل أحكام السنة التي ليست في القرآن، إن لم تكن أكثر منها لم تنقص

---

(١) انظر هذه المسائل في الموافقات للشاطبي ١١/٤، وكذلك دفاع عن الحديث النبوي لمحب الدين الخطيب وسليمان الندوي ومصطفى السباعي ص١٣٩ ـ ١٤٢.

(٢) انظر دفاع عن الحديث النبوي لمحب الدين الخطيب وسليمان الندوي ومصطفى السباعي ص١٤٢ نقلاً عن أعلام الموقعين ج٢/٢٩٠. والذي يعنيه من الذي أخبر به النبي ﷺ أنه سيقع هو حديث المقدام بن معد يكرب الذي سلف ذكره « . . . **ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال: فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام: فحرموه**» رواه أبو داود والترمذي وقال حسن ورواه ابن ماجه انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ٧/١٠.

عنها. فلو ساغ لنا رد كل سنة كانت زائدة على نص القرآن لبطلت سنن الرسول ﷺ كلها إلا سنة دل عليها القرآن، وهذا الذي أخبر النبي ﷺ بأنه سيقع ولا بد من وقوع خبره».

ولعل إعادة لفظ وأطيعوا مع الرسول ﷺ دون أولي الأمر في الآية الكريمة:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء ٤/ ٥٩].

أقول: لعل إعادة لفظ أطيعوا مع الرسول ﷺ تصريح له وإذن بالتشريع ومن ثم تكون طاعة الرسول ﷺ هي طاعة لله:

﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء ٤/ ٨٠].

ولنذكر مرة أخرى «**ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه**» وهذه الأنواع الثلاثة من السنة قد ذكرها الشافعي في رسالته الأصولية فقال: «لم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سنن النبي ﷺ من ثلاثة وجوه، أحدها: ما أنزل الله - عز وجل - فيه نص كتاب، فسن رسول الله ﷺ مثل ما نص الكتاب، والآخر: ما أنزل الله عز وجل فيه جمله فبين عن الله معنى ما أراد، والوجه الثالث: ما سن رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص كتاب»[1].

وبهذا نأتي على نهاية الباب التمهيدي فعلى بركة الله نمضي مستلهمين منه التوفيق والسداد.

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر أصول الفقه لعبدالوهاب خلاف ص٤٠.

رَفْعُ

عبد الرَّحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الباب الأول

الواضح

الفصل الأول: الواضح عند الحنفية.

المبحث الأول: الظاهر.

المبحث الثاني: النص.

المبحث الثالث: المفسر.

المبحث الرابع: المحكم.

الفصل الثاني: الواضح عند المتكلمين.

المبحث الأول: الظاهر والنص باصطلاح المتكلمين.

المبحث الثاني: الظاهر.

المبحث الثالث: حكم الظاهر والنص.

المبحث الرابع: بين الواضح عند الحنفية والواضح عند المتكلمين.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الأول

الواضح عند الحنفية

وفيه مباحث:

المبحث الأول: الظاهر. وفيه مطالب:

المطلب الأول: الظاهر لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أمثلة للظاهر.

المطلب الثالث: حكم الظاهر.

المبحث الثاني: النص. وفيه مطالب:

المطلب الأول: النص لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: زيادة وضوح النص على الظاهر.

المطلب الثالث: حكم النص.

المطلب الرابع: أمثلة عن النص وتعارضه مع الظاهر.

المبحث الثالث: المفسر. وفيه مطالب:

المطلب الأول: المفسر لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أمثلة للمفسر.

المطلب الثالث: حكم المفسر.

المبحث الرابع: المحكم. وفيه مطالب:

المطلب الأول: معنى المحكم.

المطلب الثاني: حكم المحكم وأنواعه.

المطلب الثالث: التداخل والتباين بين أقسام الواضح الأربعة.

المطلب الرابع: أمثلة على تعارض أقسام الواضح الأربعة.

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الأول

الواضح عند الحنفية

كلمة بين يدي هذا الفصل

صلة الواضح باللفظ (النظم):

من المعلوم قطعاً، أن النظم الكريم نزل بلسان عربي مبين ثم جاءت السنة المطهرة لتبين للناس ما نزل إليهم بنفس اللغة، والمسلمون إزاء التكاليف التي وردت طي هذين المصدرين الكبيرين واقفون أمام ألفاظ عربية لها معان لا بد من ترجمتها إلى أفعال، فكان على جهابذة الفقه ـ الذين فتح الله عليهم، وكتب في قلوبهم الإيمان، وأيدهم بروح منه ـ أن يعرفوا دلالة كل لفظ على معناه، محاولة منهم أن ينقلوا التكاليف الشرعية إلى حيز التنفيذ، وإلى متناول الأيدي التي تريد أن تسلك السبيل إلى بارئها راضية مرضية.

ولقد دأب الأصوليون على تقسيم اللفظ بالنسبة لمعناه إلى أقسام، وذلك تسهيلًا للدراسة والتأليف من ناحية، والتخريج والترجيح من ناحية أخرى.

وكان نهج الحنفية تقسيم اللفظ بالإضافة إلى معناه باعتبارات أربعة[1]:

(١) يراجع هذا التقسيم في فهرس التلويح/ التوضيح/ التنقيح ج٣ وفهرس مخطوط المغني للخبازي وشرحه للسراج الهندي ويسمى المنير الزاهر من الفيض الباهر، وكذلك المنار =

١ ـ **التقسيم الأول**: باعتبار وضع اللفظ للمعنى، (أي وجود النظم صيغة ولغة، أو أنواع النظم من ناحية الوضع)، وقسموه بهذا التقسيم إلى عام، وخاص، ومشترك، ومؤول.

٢ ـ **التقسيم الثاني**: باعتبار استعمال اللفظ في المعنى، أي وجوه النظم من حيث الاستعمال، وهذا التقسيم ضم الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية، وهذا القسم بحث فيه علماء البيان كثيراً في مادة البلاغة، وأسرار اللغة، ودلائل الإعجاز.

٣ ـ **التقسيم الثالث**: وجوه النظم من حيث البيان، أي ظهور المعنى وخفائه فإما أن يكون المعنى واضحاً في نظمه، وإما أن يكون مبهماً.

ولقد قسموا اللفظ بهذا الاعتبار إلى:

أ ـ **الواضح بأقسامه الأربعة**: الظاهر ثم النص، ثم المفسر، ثم المحكم بترتيب تصاعدي حسب ظهور المعنى.

ب ـ **المبهم بأقسامه الأربعة**: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه، والمبهم بأقسامه يقابل الواضح بأقسامه تماماً.

فالظاهر يقابل الخفي.

والنص يقابل المشكل.

والمفسر يقابل المجمل.

والمحكم يقابل المتشابه.

= وشرحه وحواشيه لابن ملَك ص٥٠ ومع شرح ابن ملك حواشي (الرهاوي، وعزمي زاده، وابن الحلبي) وكذلك كشف الأسرار شرح المصنف على المنار مع حاشية نور الأنوار على المنار لملاجيون، وحاشية قمر الأقمار على المنار للعلامة اللكنوي ج١/١٤ ـ ١٧، وكشف الأسرار على أصول البزدوي ١/٢٦ ـ ٢٨، وراجع فصول البدائع للفناري ١/٧٨ ـ ٧٩، وكذلك راجع حاشية الإزميري/ مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول لملا خسرو ١/١١٠ ـ ١٢٠.

٤ ـ **التقسيم الرابع**: وجوه النظم من حيث الاستدلال (الوقوف على مراد المتكلم)، أي باعتبار كيفية الدلالة (أي كيفية دلالة اللفظ على معناه). وهذا القسم شمل:

الاستدلال بعبارة النص.

الاستدلال بإشارة النص.

الاستدلال بدلالة النص.

الاستدلال باقتضاء النص.

وسنقصر بحثنا ـ إن شاء الله تعالى ـ على التقسيم الثالث وهو القسم الذي يعنى بظهور المعنى وخفائه (وجوه البيان بالنظم).

وسنبدأ بنهج الحنفية في التقسيم، وعلى الله قصد السبيل وهو سبحانه ولي التوفيق وهو حسبي ونعم الوكيل.

وجود البيان بالنظم (اللفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه) الواضح وأنواعه

يختلف اللفظ في دلالته على معناه، وضوحاً وإبهاماً، أو ظهوراً وخفاء، فكان لا بد من أجل استنباط الأحكام الفقهية، واستخراج التكاليف الشرعية من أن يكون واضحاً لدى الأصولي والفقيه درجة الوضوح أو الإبهام ليستنّى له سهولة الاستنباط، وليتيسر عليه استخراج الأحكام ولقد قام السلف الصالح من هذه الأمة بوضع قواعد للألفاظ، وقسموا اللفظ إلى أنواع، بالنسبة إلى وضوح معناه، ووضعوا حدوداً دقيقة لكل مرتبة من مراتب الوضوح، متبعين بذلك أسلوباً علمياً في بحثهم، عجز المقننون من غير أبناء هذه الأمة الحنيفة أن يضعوا حتى الآن علماً يشبه هذا العلم فلا يزال القانون الوضعي حتى يومنا هذا مفتقراً إلى قواعد يستند إليها في الاستنباط، مما اضطر رجال القانون الوضعي أن يلجؤوا إلى قواعد وضعت

قبل بضعة عشر قرناً، على أيدي العلماء الصالحين من أتباع خاتم النبيين والمرسلين صلوات الله عليه وسلامه.

ولقد ذكرنا سابقاً أن أصوليي الحنفية قسموا النظم بالنسبة إلى وضوحه في معناه أو إبهامه إلى واضح، ومبهم.

وكذلك قسموا الواضح إلى أقسام حسب درجة وضوح المعنى في اللفظ وقوة ظهور المعنى في النظم مبتدئين من:

١ ـ الظاهر متدرجين إلى:

٢ ـ النص وهو أوضح من الظاهر على معناه ثم:

٣ ـ المفسر وهو أكثر وضوحاً من النص ثم:

٤ ـ المحكم وهو أوضحها جميعاً.

ولا بد لنا من التعريف بكل من الأقسام الأربعة، ومعرفة حكمه لنصل أخيراً إلى مقدار التباين والتداخل بين هذه الأقسام الأربعة، ثم الخلاف الأصولي حول هذه الأقسام وثمرة هذا الخلاف الأصولي عند التعارض، إذ تظهر النتيجة في تطبيق القواعد على فروعها التفصيلية.

ولنبدأ بالظاهر وهو أول أقسام الواضح.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الأول: الظاهر

وفيه مطالب:

١ ـ المطلب الأول: الظاهر لغة واصطلاحاً.

٢ ـ المطلب الثاني: أمثلة للظاهر: وفيه فروع:

أ ـ الفرع الأول: أمثلة للظاهر من الكتاب: وفيه مسائل.

١ ـ المسألة الأولى: فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع

٢ ـ المسألة الثانية: وأحل الله البيع وحرم الربا.

٣ ـ المسألة الثالثة: فطلقوهن لعدتهن.

٤ ـ المسألة الرابعة: حتى تنكح زوجاً غيره.

ب ـ الفرع الثاني: أمثلة للظاهر من السنة: وفيه مسائل:

١ ـ المسألة الأولى: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب.

٢ ـ المسألة الثانية: حديث العرنيين.

٣ ـ المطلب الثالث: حكم الظاهر: وفيه فروع:

أ ـ الفرع الأول: حكم الظاهر من جهة العمل واليقين.

ب ـ الفرع الثاني: نقل الحديث الظاهر بالمعنى.

ج ـ الفرع الثالث: السوق في الظاهر.

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الأول

الظاهر

وفيه مطالب:

المطلب الأول:
الظاهر لغة واصطلاحاً

الظاهر لغة:

الواضح (من ظهر يظهر: فتح يفتح)[1]. وفي القاموس «الظاهر خلاف الباطن وبالهاء (الظاهرة) العين الجاحظة، والظواهر: أشراف الأرض (أي المرتفع من الأرض) وقريش الظواهر: النازلون بظهر مكة»[2].

ويقال: نزلوا في ظهر الأرض وظاهرة وهي المشرفة، وظهر الجبل والسطح: أعلاه (فما اسطاعوا أن يظهروه)[3].

وفي لسان العرب: أكل الرجل أكلة ظهر منها ظهرة: أي سمن منها،

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون ٤/٩٢٩ باب الظاء المعجمة.

(٢) القاموس المحيط باب الراء فصل الظاء ٢/٨٢.

(٣) أساس البلاغة للزمخشري مادة ظهر ص٦٠٨ والآية سورة الكهف ١٨/٩٧، والمعنى لم يستطيعوا أن يعلوا ظهره لارتفاعه وملاسته. انظر تفسير الجلالين عند هذه الآية.

ومنها ظهارة الثوب، وبطانته، فأما ظهارة الثوب: ما علا منه وظهر، ولم يل الجسد، والبطانة: ما ولي منه الجسد وكان داخلًا، وظهرت البيت: علوته، وفي النظم الحكيم: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور ٢٤/ ٣١].

روى الأزهري عن ابن عباس قال: الكف والخاتم والوجه، وقالت عائشة: الزينة الظاهرة القلب، والفتحة، وقال ابن مسعود: الزينة الظاهرة الثياب[١] وذلك لأنها جميعاً ظاهرة للعيان.

وفي كشاف اصطلاحات الفنون «الظاهر في اللغة الواضح، وعند النحاة هو الاسم الذي ليس بضمير، ويسمى بالمظهر»[٢]. ومجموع هذه النصوص والمعاني يدل على أن الظاهر هو الشيء العالي البارز الذي يبدو للعيان بلا لبس، ولا غموض، فكأن اللفظ الظاهر لغة: هو اللفظ الذي يدرك معناه مباشرة بلا غموض، أي هو واضح بلا حاجة إلى قرينة لتفسير معناه، أو تبيين مراده، فمعناه بارز واضح بمجرد سماع لفظه، وهذا المعنى اللغوي يقترب من المعنى الاصطلاحي عند الأصوليين.

ولنوضح الآن المعنى الاصطلاحي للظاهر.

الظاهر اصطلاحاً:

يؤخذ من مجموع تعريفات الحنفية أن الظاهر هو:

(الكلام الذي تتضح دلالته بمجرد سماع صيغته، مع احتمال التخصيص، والتأويل والنسخ).

فقولنا: الكلام أي أن الظاهر من أقسام النظم صيغة ولغة. والكلام جنس يضم الدالّ، والمهمل، ويضم المتضح الدلالة، والمبهم الدلالة.

---

(١) لسان العرب حرف الراء فصل الظاء ص١٩٣ ـ ١٩٤.

(٢) كشف مصطلحات الفنون ٤/٩٢٩.

وبقولنا: الكلام خرج ما ليس بكلام كالإشارة، وحديث النفس وغيرها.

وقولنا: الذي تتضح دلالته: خرج بها المبهم الدلالة كالمجمل، والمتشابه، وخرج بها المهمل لأنه ليس له دلالة[1] وقولنا: «بمجرد سماع صيغته» أي بسماعها إذا كان من أهل اللسان (أي يشترط في السامع أن يكون من أهل اللسان) واحترز به عن الخفي، والمشكل، فإن ظهور المراد فيهما بالتأمل بعد السماع[2]، واحترازاً كذلك عن المجمل إذا لحقه البيان فإنه لا يدرك معناه إلا بعد ورود البيان، وليس بمجرد سماع صيغة المجمل[3]. أقول: فالخفي يظهر معناه بعد الطلب، أما المشكل فلا يظهر معناه إلا بعد التأمل والطلب[4].

وقولنا كذلك: «بمجرد سماع صيغته» أي من غير حاجة إلى قرينة

---

(١) يرى ملا خسرو الفرق بين الوضوح والظهور فهو يقول ـ تعقيباً على التعريف في مرقاة الوصول ـ: (ما عرف مراده بمجرد سماع صيغته) يقول: «لم يقل ما وضح لأن الوضوح فوق الظهور» (وهذا هو رأي التفتازاني في التلويح/ التوضيح/ التنقيح ٤٠٩/١). إلا أننا لا نوافق الاثنين في التفريق بين الوضوح والظهور فمعناهما واحد. ففي القاموس: وضح الأمر يضح وضوحاً، واتضح وأوضح، وتوضح: بان، وظهر ظهوراً: تبين. انظر القاموس المحيط ٢٥٥/١ وكذلك ٨٢/٢، وفي كشاف اصطلاحات الفنون ٩٢٩/٤: «الظاهر في اللغة الواضح». هذا من ناحية اللغة. أما من ناحية الاصطلاح، فالظاهر قسم من الواضح اصطلاحاً، ولذا فإننا نخالف مرة أخرى الإزميري في حاشيته على المرآة حيث يقول تعليقاً على عبارة ملا خسرو التي تقول: (بأن الوضوح فوق الظهور) يقول الإزميري: «أن هذا في الوضوح والظهور الاصطلاحي» ولكننا نقول: (أن الظاهر نوع من الواضح فلا يمكن أن يكون الوضوح فوق الظهور لا لغة، ولا اصطلاحاً ـ والله أعلم ـ) انظر حاشية الإزميري على المرآة ٣٩٧/١.

(٢) مخطوط بيان الوصول إلى شرح الأصول ٢٦/١.

(٣) التقرير والتحبير/ التحرير ١٤٦/١.

(٤) انظر أصول السرخسي ١٦٨/١ وكذلك مخطوط تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع للدبوسي ٢٠٥ في دار الكتب المصرية، وكشف الأسرار على أصول البزدوي ٥٢/١، وكذلك حاشية الإزميري على المرآة ٤٠٦/١، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٧/١.

خارجية من سوق وغيره، فخرج بهذا النص فإنه يشترط في صيغته السوق له[1] - أي بأن يكون معناه هو المقصود من سياق الكلام - وكذلك يخرج المشترك لأنه بحاجة إلى قرينة لإيضاح معناه.

وقولنا: «مع احتمال التخصيص، والتأويل، والنسخ» أي احتمال التخصيص إن كان عاماً، والتأويل إن كان عاماً أو خاصاً، وقد أضفنا هذه العبارة زيادة في الإيضاح مع أنها جزء من حكم الظاهر، والحكم لا يدخل التعريف غالباً، وكذلك لإخراج المفسر، والمحكم، لأن الأول لا يقبل التخصيص والتأويل، والثاني أيضاً لا يقبلهما بالإضافة إلى عدم احتماله النّسخ وهذه الزيادة تفرد بها الكمال بن الهمام في كتابه التحرير[2].

ولقد قلت: إن هذا التعريف مأخوذ من مجموع تعريفات الحنفية لا يكاد يخرج عنها أبداً ولقد جاءت متشابهة لا تختلف إلا في ألفاظ، ولعلنا الآن بحاجة إلى أن ندلل على كلامنا بإيراد مجموعة من تعريفات متقدمي الحنفية.

١ - فيعرفه الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠هـ (القاضي أبو زيد عبيدالله بن عمر الدبوسي في تقويم أصول الفقه، وتحديد أدلة الشرع) بأنه: ما ظهر للسامع بنفس السمع[3].

٢ - ويعرفه السرخسي المتوفى سنة ٤٨٣هـ (شمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي) بأنه: هو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد[4].

وقول السرخسي: «من غير تأمل» ليس قيداً في التعريف، وإنما هذه

---

(١) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار للنسفي ١٤١/١.

(٢) تيسير التحرير ١٣٧/١، والتقرير والتحبير/ التحرير ١٤٦/١.

(٣) تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع/ مخطوط في مجلد واحد ص٢٠٢ في دار الكتب المصرية.

(٤) أصول الفقه لشمس الأئمة السرخسي ١٦٤/١.

لزيادة تجلية وتقوية للإيضاح، وكذلك قوله: «وهو الذي يسبق إلى العقول، والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد» جملة تفسيرية، وليس فيها قيود للتعريف، وإنما هي لزيادة التفسير والبيان، وهذا هو دأب شمس الأئمة كما عهدناه من كتابه أصول السرخسي، إذ أنه يطيل حتى في التعريفات التي تستدعي الاختصار، وذلك دفعاً لكل توهم يطرأ، وإيضاحاً لكل غموض يبهم.

٣ ـ ويعرفه فخر الإسلام البزدوي المتوفى سنة ٤٨٣هـ[١] بقوله: «الظاهر: اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته»[٢]. وكلمة ظهر التي وردت في تعريف كل من السرخسي، والبزدوي تعني الظهور اللغوي فلا يكون فيه تعريف الشيء بنفسه. إذ الأول ـ الظاهر اصطلاحاً ـ بمنزلة العلم فلا يراعى فيه المعنى[٣]. إذ أن معنى ظهر: بان واتضح، فليس هناك من دور في التعريف، ولقد تحاشى صاحب المرآة هذا اللفظ دفعاً للالتباس الذي قد يوهم الدور فقال: «الظاهر ما عرف مراده بسماع صيغته»[٤].

٤ ـ ويعرفه حافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧١٠هـ في كتابه المسمى بـ(كشف الأسرار شرح المصنف على المنار) بنفس تعريف فخر الإسلام البزدوي تماماً[٥].

وما كان للنسفي أن يخالف شيخه البزدوي، فلقد عودنا أن يقتفي أثر البزدوي حتى في تبويب كتابه.

---

(١) اختلف في السنة التي توفي فيها السرخسي فمنهم من قال إنه توفي سنة ٤٩٠هـ كما ذكر في أصول السرخسي، ومنهم من قال إنه توفي سنة ٤٨٣هـ.

(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤٦/١.

(٣) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤٦/١.

(٤) الإزميري/ المرآة ٣٩٧/١.

(٥) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، وكلا الكتابين (كشف الأسرار، والمنار) لحافظ الدين النسفي، راجع نفس الكتاب ١٤١/١.

٥ ـ وعرفه جلال الدين عمر الخبازي المتوفى سنة ٦٩١هـ في كتابه المغني فيقول: «إنه ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة»[(١)].

٦ ـ ويورد عبدالعزيز البخاري ـ صاحب كشف الأسرار على أصول البزدوي ـ تعريفات أخرى منها: الظاهر هو ما دل على معنى بالوضع الأصلي، أو العرفي، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً، وقيل: هو ما لا يفتقر في إفادته لمعناه إلى غيره[(٢)].

ومعنى الوضع الأصلي: هو ما كان للوضع مدخل فيه (أي وضع اللغة، أو اللفظ أصلًا) كالأسد للحيوان، أما العرفي: أي بعرف استعمال اللفظ كالغائط للخارج المستقذر.

وحسبنا هذا القدر من التعريفات ولنواصل بحثنا في الظاهر.

المطلب الثاني: أمثلة للظاهر

الفرع الأول: أمثلة للظاهر من القرآن الكريم

المسألة الأولى: قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء ٤/ ٣].

إن لفظ فانكحوا «ظاهر» في حل النكاح لأن كل أحد من أهل اللسان (اللغة العربية) يفهم من هذه الآية ـ بمجرد سماعها ـ جواز النكاح وإباحته دون تأمل فيها إذ أن أدنى درجات الأمر أن يثبت الإباحة. مع أن سياق الآية لم يكن لإثبات الإباحة في النكاح، بل لتحديد العدد من الزوجات كي

(١) المنير الزاهر من الفيض الباهر الموسوم بشرح السراج الهندي على المعنى، والسراج الهندي (أبو حفص عمر الغزنوي) سنة ٧٠٤ ـ ٧٧٣هـ ص٣٢ المجلد الثاني من الجزء الأول مخطوط بمكتبة الأزهر.

(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤٨/١.

لا يزيد على أربع[1].

فالآية «ظاهر» في حل النكاح، «ونص» في عدد الأزواج لأن السوق في الآية كان لأجل العدد إلا أننا ذكرنا أن الظاهر يحتمل التخصيص، فعبارة «فانكحوا ما طاب لكم من النساء» مخصصة بما وراء المحارم: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ [النساء ٤/ ٢٤].

ومما يدلنا على أن الآية لم تكن مسوقة لإباحة النكاح، وبيان تحليله أن النكاح كان مباحاً قبل نزول الآية بدليل مطلع الآية ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾.

فمطلع الآية يدل بوضوح على أنها لم تكن مسوقة لبيان حلّ النكاح، وإنما هي تتكلم في موضوع آخر، وتعالج قضية أخرى، ألا وهي قضية اليتيمات عند أوليائهن، ومناسبة الآية تثبت صحة ما قلناه.

ففي صحيح البخاري عن عروة بن الزبير: «أنه سأل عائشة عن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ فقالت: «يا ابن أختي، هذه اليتيمة تكون في حجر وليها، تشركه في ماله، ويعجبه مالها وجمالها، فيريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا عن ذلك إلا أن يقسطوا لهن، ويبلغوا لهن أعلى سنتهن، فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن». قال عروة: قالت عائشة: «وإن الناس استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذه الآية فأنزل إليه ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ﴾. قالت عائشة: وقول الله تعالى في آية أخرى: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ رغبة أحدكم عن يتيمته حين تكون قليلة المال والجمال... قالت: فنهوا أن ينكحوا عمن رغبوا في ماله وجماله في يتامى النساء إلا بالقسط، من أجل

(١) راجع أصول المنار وشرحه وحواشيه/ ابن ملك والحلبي وعزمي زاده والرهاوي ص٣٥١، وكذلك كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/١٤٢، وكشف الأسرار على أصول البزدوي ١/٤٧، وكذلك أصول السرخسي ١/١٦٤، وحاشية الإزميري على مرآة الأصول/ مرقاة الوصول ١/٣٩٩.

رغبتهم عنهن إذا كن قليلات المال والجمال»»[١].

قال ابن حجر: (هذه الزيادة: قالت عائشة: وقول الله تعالى في آية... الخ) كذا أخرجه مسلم ثم قال ابن حجر: رغب فيه إذا أراده، ورغب عنه إذا لم يرده لأنه يحتمل أن تحذف (في) وأن تحذف (عن)، وقد تأوله سعيد بن جبير، على المعنيين فقال: نزلت في الغنية والمعدمة، والمروي هنا عن عائشة أوضح في أن الآية الأولى نزلت في الغنية وهذه الآية نزلت في المعدمة[٢]. قال ابن كثير: (والمقصود أن الرجل إذا كان في حجره يتيمة يحل له التزوج بها فتارة يرغب في أن يتزوجها فأمره الله أن يمهرها أسوة أمثالها من النساء فإن لم يفعل فليعدل إلى غيرها من النساء).

وقد سقنا هذا النص بكامله في مناسبة النزول لنذلل على أن الآية ومناسبتها ما جاءت لإحلال النكاح، وإباحة الزواج، فالزواج مباح قبل نزول الآية. ولكن ظاهر الآية يفهم منه ابتداء أن النكاح مباح دون قرينة خارجة عن صيغة الآية، ودون البحث عن قصد المتكلم، أو النظر في سياق الكلام. وهذا الحكم ليس المقصود أصلًا، بل المقصود أصلًا من سوق الآية هو الاقتصار في النكاح على أربع، وعدم الجور في نكاح اليتامى.

يقول عبدالعزيز البخاري صاحب كشف الأسرار: (واعلم أن دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاثة مراتب: **إحداها**: أن يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الأصلي منه كالعدد في قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾ **والثانية**: أن يدل على معنى ولا يكون مقصوداً أصلياً فيه كإباحة النكاح من هذه الآية...)[٣].

---

(١) انظر فتح الباري ٣٠٩/٩، وراجع معنى مناسبة النزول في: أحكام القرآن لابن العربي ٣٠٩/١، ٣١٠، وجامع البيان عن تأويل آي القرآن لابن جرير الطبري ٢٣٢/٤ وأسباب النزول للواحدي ١٣٧، وتفسير ابن كثير ٤٤٩/١، وتفسير مفاتيح الغيب للرازي ١٣٥/٣.

(٢) راجع فتح الباري ٣٠٩/٩، وتفسير ابن كثير ٤٥٠/١، وتفسير القاسمي ص١٥٨٦ - ١٥٨٧.

(٣) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٦٨/١.

المسألة الثانية: قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[1].

فهذه الآية يدل ظاهرها على إباحة البيع وتحريم الربا، حيث يفهم بسماع الصيغة من غير قرينة لكن الآية سيقت للتفرقة بين البيع والربا بدليل سياق الآية: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ فنزلت الآية رداً على الكافرين الذين يدعون المساواة بين البيع والربا، فنفت الآية المساواة.

وأما حل البيع وحرمة الربا فقد كان معروفاً قبل نزول الآيات بكثير فحل البيع معروف ابتداء وأصالة، وأما تحريم الربا فيقول فيه ابن حجر في الفتح عند هذه الآية: أما حكم تحريم الربا فنزوله سابق لذلك بمدة طويلة على ما يدل عليه قوله تعالى في آل عمران خلال سرد قصة أحد: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ الآية[2].

ويدل على هذا كذلك ما رواه السيوطي في أسباب نزول الآية: «أخرج الفريابي عن مجاهد قال: كانوا يتبايعون إلى الأجل، فإذا حل الأجل زادوا عليهم وزادوا في الأجل فنزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ وأخرج أيضاً عن عطاء قال: كانت ثقيف تداين بني النضير في الجاهلية، فإذا جاء الأجل قالوا: نربيكم وتؤخرون عنا فنزلت: ﴿لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾[3]، أما غزوة أحد فمن

---

(١) الآية البقرة ٢/٢٧٥ ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾﴾.

(٢) فتح الباري ج٩ ص٢٧٢ وختام الآية ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ الآية من آل عمران ٣/١٣٠. وكذلك ذكر ابن إسحق أن هذه الآية نزلت في غزوة أحد. انظر سيرة ابن هشام ٣/١٠٩.

(٣) لباب النقول في أسباب النزول/ جلال الدين السيوطي ص٥١ ـ ٥٢ وكذلك تفسير الطبري ٤/٩٠، ومعنى نربيكم نزيدكم، ونزيدكم هو لفظ الطبري.

المعلوم أنها وقعت في شوال سنة ٣هـ باتفاق الجمهور وشذ من قال سنة أربع»[١] أما آية البقرة ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ فهي من أواخر ما نزل من القرآن فيقول ابن حجر في الفتح بعد أن روى حديث البخاري عن الشعبي عن ابن عباس قال: آخر آية نزلت على النبي ﷺ آية الربا يقول ابن حجر: روي عن ابن عباس من وجه آخر: آخر آية نزلت على النبي ﷺ: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ﴾[٢]. وبهذا فقد اتضح أن تحريم الربا كان متقدماً على آية البقرة بكثير. ولذا فإنا نخلص إلى أن الآية لم تكن مسوقة لبيان حرمة الربا وحل البيع، بل كانت مسوقة للرد على الكافرين الذين يسوون بين الربا والبيع في الحل، فهذه الآية ظاهرة في حل البيع وحرمة الربا، نص في التفرقة بينهما[٣].

المسألة الثالثة: قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق ٦٥/ ١].

فظاهر الآية يدل على أن الطلاق السني من جهة العدد لا يزيد على واحدة أي أن السنة في الطلاق أن لا يزيد على طلقة واحدة. ولكن الآية نص لبيان الطلاق السني من حيث الزمن (وقت الطلاق) بدليل ما رواه

---

(١) فتح الباري لابن حجر ج٨ ص٣٤٨، أسد الغابة ج٢/٥٤ ترجمة حمزة بن عبدالمطلب، وزاد المعاد ٢/٩١، قال ابن الأثير: (وفيها - أي في السنة الثالثة - في شوال لسبع ليال خلون منه كانت وقعة أحد، وقيل للنصف منه) راجع الكامل في التاريخ لابن الأثير الجزري ٢/١٠٣ الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ المنيرية تصحيح عبدالوهاب النجار.

(٢) سورة البقرة ٢/٢٨١ - أخرجه الطبري من عدة طرق عنه، وكذا أخرجه من طرق جماعة من التابعين. وزاد عن ابن جريج قال: «يقولون أنه مكث بعدها تسع ليال» يقول ابن حجر: وطريق الجمع بين القولين أن هذه الآية هي ختام الآيات المنزلة في الربا إذ هي معطوفة عليهن. فتح الباري لابن حجر ج٩ ص٢٧٢، وانظر تفسير الطبري ٣/١١٤، وانظر أسباب النزول للواحدي وتفسير ابن كثير ١/٣٣٣، وانظر الإتقان في علوم القرآن ١/٢٧.

(٣) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/١٤٢ وكذلك كشف الأسرار على أصول البزدوي ١/٤٧ وأصول السرخسي ١/١٦٤، وشرح ابن ملك/ المنار ٣٥١ وكذلك حاشية الإزميري/ مرآة الأصول ١/٤٠٠.

البخاري (أن عبدالله بن عمر ﷺ أخبره أنه طلق امرأته وهي حائض[1]، فذكر عمر لرسول الله ﷺ ذلك، فتغيظ فيه رسول الله ﷺ ثم قال: ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر، فإن بدا له أن يطلقها فليطلقها طاهراً قبل أن يمسها، فتلك العدة كما أمر الله)[2].

فدلالة الآية «ظاهر» في عدد الطلاق السني، «نص» في زمن الطلاق السني. أي أن المعنى: إذا أردتم تطليق النساء فطلقوهن طلقة واحدة ـ هذا هو الظاهر ـ أما النص: فطلقوهن لأول طهر لم تمس المرأة فيه.

ويؤيد هذا الرأي ما ذهب إليه ابن جرير في تفسيره إذ يقول: إذا طلقتم نساءكم فطلقوهن لطهرهن الذي يحصينه من عدتهن، طاهراً من غير جماع، ولا تطلقوهن بحيضهن الذي يعتدون به من قرئهن. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل. وقد روى ابن جرير هذا المعنى بسنده عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد والحسن وابن سيرين والضحاك وقتادة وابن طاوس وابن زيد، وعن السدي وابن عمر أنهم جميعاً قالوا في معنى (فطلقوهن لعدتهن): أي طاهراً من غير جماع[3].

ونسب ابن كثير هذا الرأي كذلك إلى ميمون بن مهران ومقاتل بن حيان وعكرمة[4].

---

(١) اسم زوجة ابن عمر التي طلقها آمنة بنت غفار. وقد جاء في مسند أحمد أن عبدالله طلق امرأته النوار. قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير ٢٠٦/٣ «لعل النوار لقبها وذلك اسمها».

(٢) فتح الباري ج١٠ ص٢٧٨ وانظر نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ٢٤٩/٦. وأخرج ابن جرير نحوه عن ابن عمر من عدة طرق. انظر التفسير للطبري ١٧١/٢٨، وكذلك تفسير ابن كثير ٣٧٧/٤، وقال ابن كثير: «ورواه أصحاب الكتب والأسانيد من طرق متعددة ورواه مسلم». وعلى هذا تكون اللام للتأقيت بمعنى (في) كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ﴾ أي في أول الحشر [الحشر ٢/٥٩] وقد جاء في بعض طرق الإمام مسلم أن رسول الله ﷺ قرأ ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾. انظر تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ٢٠٥/٣.

(٣) انظر تفسير الطبري ١٢٩/٢٨ ـ ١٣١.

(٤) انظر تفسير ابن كثير ٣٧٨/٤ وانظر تفسير الفخر الرازي ١٦٤/٨.

وقد أجمع أبو حنيفة ومالك والشافعي على مراعاة وقت الطلاق بأن يقع أثناء الطهر، وأما من ناحية العدد ـ بالاقتصار على واحدة ـ فقال به الحنفية والمالكية، وأما الشافعي فقد قال: «لا بأس بإرسال الثلاث، وقال: لا أعرف في عدد الطلاق سنة ولا بدعة»(١). قال الناصر: «جعلت العدة ـ وإن كانت في الأصل مصدراً ـ ظرفاً للطلاق المأمور به، وكثيراً ما تستعمل العرب المصادر ظرفاً، مثل خفوق النجم، ومقدم الحاج. وإذا كانت العدة ظرفاً للطلاق المأمور به، وزمانه هو الطهر، فالطهر عدة إذاً»(٢).

قال الدبوسي: «(فطلقوهن لعدتهن) نص على وجود الطلاق للعدة إذا أراد الطلاق لأنها سيقت لبيان الوقت ظاهرة على وجوب الاقتصار على قوله ـ طلقت ـ ليكون الامتثال بالأمر بقدر ما يوجبه الأمر»(٣).

المسألة الرابعة: قال تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾(٤).

ساق الخبازي في كتابه المغني هذه الآية ليدلل بها على جواز النكاح بعبارة النساء دون الحاجة إلى الولي. قال السراج الهندي شارح المغني: «إن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ ظاهر في تحقيق النكاح من المرأة بعبارتها من غير احتياج إلى الولي لأنه تعالى أسند النكاح إلى المرأة في هذه الآية. إذ المراد بقوله حتى تنكح زوجاً غيره: العقد لأنها في مباشرة العقد كالرجل، فيكون الإسناد إليها على سبيل الحقيقة. أما الوطء، فلا يستند إليها إلا مجازاً لكونها محلّاً له أو ممكنة إياه، وحمل

---

(١) انظر تفسير الفخر الرازي ١٦٩/٨.

(٢) انظر تفسير القاسمي ٥٨٢٩/١٦.

(٣) تقويم الأدلة/ مخطوط دار الكتب ٢٠٣.

(٤) البقرة ٢٣٠/٢ ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢٣٠﴾﴾.

الكلام على الحقيقة أولى»[1]. فهذه الآية في نظرهم «ظاهر» في جواز العقد بعبارة النساء «نص» في الحرمة المغلظة[2].

ولا يسلم هذا الدليل للخبازي على أنه ظاهر في جواز عقد النكاح بلفظ المرأة وبأنه يحق لها أن تتولى العقد بنفسها ـ أقول: لا يسلم له من ناحيتين:

١) أنه خص النكاح في الآية بالعقد بينما السنة تبين أنه الوطء.

٢) أنه مع ذلك ـ لو سلمنا له أن المراد هو العقد ـ لكان هذا قولاً بجواز التحليل، وهذا خلاف السنة ومخالف لرأي الجمهور.

قال سعيد بن المسيب: تحل المطلقة ثلاثاً للأول بمجرد العقد من الثاني وإن لم يطأها الثاني لظاهر قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ﴾، والنكاح العقد. قال ابن المنذر: «وهذا القول لا نعلم أحداً وافقه عليه إلا طائفة من الخوارج، ولعله لم يبلغه الحديث»[3]. والحق الذي لا مناص منه أن النكاح ورد في الكتاب المبين بمعنى العقد وبمعنى الوطء وسياق الآية أو أدلة السنة الشريفة هي التي تخصص المعنى المراد، وأما تخصيص ابن المسيب معنى النكاح في هذه الآية بالعقد فهو غريب مخالف للسنة الصحيحة ولجمهور العلماء، عدا أنه تخصيص للمعنى بلا مخصص.

وقد قال عثمان بن جني: سألت أبا علي عن قولهم نكح المرأة، فقال: فرقت العرب بالاستعمال. فإذا قالوا: نكح فلان فلانة ـ أرادوا عقد عليها ـ. وإذا قالوا: نكح امرأته أو زوجته ـ أرادوا به المجامعة ـ. ولذا

---

(١) شرح السراج الهندي/ المغني ٤٣ من المجلد الثاني، الجزء الأول مخطوط.

(٢) الحرمة المغلظة: أي البينونة الكبرى، وهي في حالة الطلاق ثلاثاً. إذ لا يحق للمطلقة الرجوع إلى الزوج الأول دون نكاح من زوج آخر.

(٣) انظر نيل الأوطار/ منتقى الأخبار ٢٨٦/٦ والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٤٨/٣ وأحكام القرآن لابن العربي ١/ ١٩٨.

فالآية عند أهل اللغة تعني الوطء[1]، قالت المالكية: النكاح في الشرع يطلق على العقد حقيقة لأن كل كلمة وردت في القرآن بلفظ النكاح فالمراد بها العقد عدا (حتى تنكح زوجاً غيره)[2].

وقال القاضي: «ما مر بي في الفقه مسألة أعسر منها، وذلك أن من أصول الفقه أن الحكم هل يتعلق بأوائل الأسماء أم بأواخرها؟ وقد بينا ذلك في أصول الفقه وفي بعض ما تقدم، فإن قلنا: إن الحكم يتعلق بأوائل الأسماء لزمنا مذهب سعيد ابن المسيب وإن قلنا إن الحكم يتعلق بأواخر الأسماء لزمنا أن يشترط الإنزال مع مغيب الحشفة في الإحلال لأنه آخر ذوق العسيلة. ولأجل ذلك لا يجوز له أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها، فصارت المسألة في هذا الحد من الإشكال، وأصحابنا يهملون ذلك، وقد حققناها في مسائل الخلاف»[3].

والحقيقة أن قول الخبازي هذا مخالف للأحاديث الواردة في هذه المسألة وكذلك يناقض قول الحنفية[4] أنفسهم في هذا الموضوع.

أما بالنسبة لمخالفته للسنة فهو:

---

(١) انظر مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٢٥٦/٢.

(٢) انظر القرافي/ المحصول ٢٤٨/١/ ب مخطوط دار الكتب.

(٣) أحكام القرآن/ ابن العربي ج١ ص١٩٨. وكذلك راجع الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) ج٣ ص١٤٨.

(٤) يرى الحنفية أن كلمة النكاح يطلق على الوطء أصلاً، وحيثما وردت هذه الكلمة بمعنى العقد ـ مثل ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [الأحزاب ٤٩/٣٣] فلأن العقد سبب الوطء. ولذا فإنهم يرون حرمة المرأة التي زنا بها الأب على الابن مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء ٢٢/٤] ويرون أن معنى الحديث **«لا ينكح المحرم ولا ينكح»** أي لا يطأ، انظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ١٣٩. والحديث رواه مسلم ـ انظر ص١٤٢ من بلوغ المرام وصحيح مسلم ١٠٣٠/٢ حديث رقم ١٤٠٩ ط الحلبي. ورواه النسائي في المناسك ـ انظر سنن النسائي ١٩٢/٥. ورواه ابن ماجه في النكاح رقم ١٩٦٦ في سنن ابن ماجه ٦٣٢/١. ورواه أحمد في المسند ٦٤/١٢٧/١ ـ ٦٥. ورواه الترمذي في الحج، والدارمي في النكاح، ومالك في الموطأ، انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٥٥٠/٦.

١) يقول أبو بكر الرازي (الجصاص) في أحكام القرآن: «إن النكاح هو الوطء حقيقة، وذكر الزوج يفيد العقد، وهذا من الإيجاز والاقتصار على الكفاية المفهمة الغنية عن التصريح. وقد وردت عن النبي ﷺ أخبار مستفيضة في أنها لا تحل للأول حتى يطأها الثاني، منها حديث الزهري عن عروة عن عائشة، أخبرته: أن امرأة رفاعة القرظي جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله: إن رفاعة طلقني فبت طلاقي، وإني نكحت بعده عبدالرحمن بن الزبير القرظي وإنما معه مثل هدبة الثوب. قال رسول الله ﷺ: لعلك تريدين أن ترجعي إليه؟ لا، حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته[١]. وروى ابن عمر وأنس بن مالك عن النبي ﷺ مثله ولم يذكروا قصة امرأة رفاعة[٢]. وهذه أخبار قد تلقاها الناس بالقبول، واتفق الفقهاء على استعمالها فهي عندنا في حيز التواتر، ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك إلا شيء يروى عن سعيد ابن المسيب أنه قال: «إنها تحل للأول بنفس عقد النكاح دون الوطء» ولم نعلم أحداً تابعه عليه فهو شاذ»[٣].

ولذا فإن قول الخبازي في تفسير هذه الآية يصطدم مع الحنفية أنفسهم وشهد شاهد من أهله، فالجصاص الحنفي يرى أن هذه الأخبار عندهم في حيز التواتر ولا خلاف بين الفقهاء في ذلك إلا شيء يروى عن سعيد بن المسيب فهو شاذ.

---

(١) عن عائشة أن النبي ﷺ قال: العسيلة هي الجماع. رواه أحمد والنسائي وقال الهيثمي: فيه أبو عبدالملك لم أعرفه وبقية رجاله رجال الصحيح. انظر نيل الأوطار/ منتقى الأخبار ٢٨٥/٦، فتح الباري ٢٨٢/١١.

(٢) اسم زوجة رفاعة تميمة بنت وهب (بضم تاء تميمية للتصغير) وهذا رجحه الحافظ في فتح الباري وقيل اسمها سهيمة وقيل أميمة ـ انظر فتح الباري ٣٨٩/١١ ونيل الأوطار ٢٨٦/٦.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ج٢ ص٨٨ ـ ٨٩، وحديث عائشة في قصة رفاعة رواه مسلم. انظر النووي/ مسلم ج١٠ ص٢ وفي كتاب النكاح. وكذلك رواه البخاري في كتاب الطلاق ـ انظر فتح الباري ج١١ ص٢٨٢ وأخرجه الطبري من عدة طرق عن عائشة انظر تفسير الطبري ٤٧٦/٢. ورواه النسائي والدارقطني بسند صحيح. وكذلك رواه أبو داود ـ انظر تلخيص الحبير ٢٠٧/٣ قال في منتقى الأخبار: رواه الجماعة ـ انظر نيل الأوطار/ منتقى الأخبار ٢٨٥/٦.

ويقول القرطبي في تفسيره (الجامع لأحكام القرآن): «قال بعض الحنفية من عقد على مذهب سعيد بن المسيب فللقاضي أن يفسخه، ولا يعتبر فيه خلافه لأنه خارج عن إجماع العلماء. قال علماؤنا: ويفهم من قوله عليه السلام: حتى يذوق كل واحد منهما عسيلة صاحبه استواؤهما في إدراك لذة الجماع، وهو حجة لأحد القولين عندنا في أنه لو وطئها نائمة أو مغمى عليها لم تحل لمطلقها لأنها لم تذق العسيلة إذ لم تدركها»[1].

٢) إن قول الخبازي هذا يؤدي إلى إجازة التحليل مع أن السنة جاءت تنهى عن ذلك، روى النسائي عن عبدالله قال: «لعن رسول الله ﷺ الواشمة والمستوشمة والواصلة والمستوصلة وآكل الربا ومؤكله والمحلل والمحلل له»[2].

وروى الترمذي عن عبدالله بن مسعود قال: «لعن رسول الله ﷺ المحلل والمحلل له»[3]. وقال: هذا حديث حسن صحيح. وقد روي هذا الحديث عن النبي ﷺ من غير وجه، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ منهم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعبدالله بن عمر وغيرهم. وهو قول الفقهاء من التابعين، وبه يقول سفيان الثوري وابن المبارك والشافعي وأحمد ومالك وإسحق، وسمعت الجارود يذكر عن وكيع

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج٣ ص١٤٨.

(٢) أخرجه الترمذي في ٩ كتاب النكاح ٢٨ باب ما جاء في المحلل والمحلل له وأخرجه الإمام أحمد في المسند بالصفحة ٤٤٨ من الجزء الأول (طبعة الحلبي). وأخرجه الإمام أحمد من حديث أبي هريرة في ص٣٢٣ من الجزء الثاني (طبعة الحلبي) وفيه المسند عن علي رضي الله عنه عن النبي ﷺ ومثله. راجع القاسمي في التخريج ج٣ ص٥٩١ البقرة آية ٢٣٠. قال ابن كثير ورواه النسائي وأحمد والترمذي وقال: حسن صحيح عن عبدالله بن مسعود. انظر تفسير ابن كثير ٢٧٩/١.

(٣) رواه الخمسة إلا ابن ماجه عن علي. وأخرجه الترمذي والنسائي عن ابن مسعود، ورواه الترمذي عن جابر. انظر الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ١٤/٣، أقول: ولكني رأيت ابن ماجه أخرجه عن علي ـ انظر سنن ابن ماجه حديث رقم ١٩٣٥ ج١ ص٦٢٢. وقال ابن كثير: رواه ابن ماجه عن ابن عباس ورواه أبو بكر بن أبي شيبة عن أبي هريرة ـ انظر تفسير ابن كثير ٢٨٠/١، وسنن ابن ماجه ٦٢٢/١، حديث رقم ١٩٣٤.

أنه قال بهذا. وقال: ينبغي أن يرمى بهذا الباب من قول أصحاب الرأي. وقال سفيان: «إذا تزوج الرجل المرأة ليحلها ثم بدا له أن يمسكها فلا تحل له حتى يتزوجها بنكاح جديد»[1].

وقال أبو عمر بنَ عبدالبر: اختلف العلماء في نكاح المحلل. فقال مالك: المحلل لا يقيم على نكاحه حتى يستقبل نكاحاً جديداً، فإن أصابها فلها مهر مثلها ولا تحلها إصابتها لزَوَجها الأول، وسواء علما أو لم يعلما إذا تزوجها ليحلها ولا يقر على نكاحه ويفسخ وبه قال الثوري والأوزاعي. وفيه قول ثان روي عن الترمذي في نكاح الخيار والمحلل: إن النكاح جائز والشرط باطل، وهو قول ابن أبي ليلى في ذلك وفي نكاح المتعة، وروي عن الأوزاعي في نكاح المحلل: بئس ما صنع والنكاح جائز[2].

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: النكاح جائز إن دخل بها، وله أن يمسكها إن شاء. وقال أبو حنيفة مرة هو وأصحابه: لا تحل للأول إن تزوجها ليحلها. ومرة قالوا: تحل له بهذا النكاح إذا جامعها وطلقها، ولم يختلفوا في أن نكاح هذا الزوج صحيح وله أن يقيم عليه.

وفيه قول ثالث: «قال الشافعي: إذا قال: «أتزوجك لأحلك ثم لا نكاح بيننا بعد ذلك» فهذا ضرب من نكاح المتعة وهو فاسد لا يقر عليه ويفسخ، ولو وطيء على هذا لم يكن تحليلًا. فإن تزوجها تزوجاً مطلقاً لم يشترط ولا اشترط عليه التحليل، فللشافعي في ذلك قولان في كتابه القديم: أحدهما مثل قول مالك والآخر مثل قول أبي حنيفة. ولم يختلف قوله في كتابه الجديد المصري أن النكاح صحيح إذا لم يشترط وهو قول داود»[3].

وفي المهذب «وإن وطئها الزوج في نكاح فاسد كالنكاح بلا ولي ولا شهود أو في نكاح شرط فيه أنه إذا أحلها للزوج الأول فلا نكاح بينهما ففيه قولان:

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج٣ ص١٤٨.
(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج٣ ص١٤٩.
(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج٣ ص١٤٩ ـ ١٥٠.

١ ـ أحدهما أنه لا يحلها لأنه وطىء في نكاح غير صحيح فلم تحل لوطء الشبهة.

٢ ـ والثاني أنه يحلها لما روى عبدالله أن النبي ﷺ قال: «**لعن الله المحلل والمحلل له**» ولأنه وطىء في نكاح، فأشبه الوطء في النكاح الصحيح»[١].

وحكى الماوردي عن الشافعي: أنه إن شرط التحليل قبل العقد صح النكاح وأحلها للأول. وإن شرطا في العقد بطل النكاح ولم يحلها للأول. قال: وهو قول الشافعي، وقال الحسن وإبراهيم: إذا هم أحد الثلاثة بالتحليل فسد النكاح، قال القرطبي: «وهذا تشديد. وقال سالم والقاسم: لا بأس أن يتزوجها ليحلها إذا لم يعلم الزوجان وهو مأجور، وبه قال ربيعة ويحيى بن سعيد. وقاله داود ابن علي: إذا لم يظهر ذلك في اشتراطه في العقد»[٢].

والقول الفصل في هذه المسألة هو قول الإمام مالك المتقدم الذي رواه عنه ابن عبدالبر: «المحلل لا يقيم على نكاحه حتى يستقبل نكاحاً جديداً، فإن أصابها فلها مهر مثلها ولا تحلها إصابتها لزوجها الأول، وسواء علما أو لم يعلما إذا تزوجها ليحلها».

أقول: هذا هو القول الفصل في المسألة وذلك سداً للذرائع، وردعاً للنفوس المريضة من التلاعب بالشريعة، ومن التحلل من ربقة التكاليف الربانية. وهذا هو أحد قولي الشافعي في كتابه القديم. وتعجبني كلمة وكيع في هذا «وينبغي أن يرمى بهذا الباب من قول أصحاب الرأي»[٣]. وما أجمل كلمة ابن القيم في هذا الموضوع: فإنه إذا كان عقد الرغبة المقصود للدوام غير كاف حتى يوجد فيه الوطء، فكيف يكفي عقد تيس مستعار

---

(١) المهذب للشيرازي ج٢ ص١٠٥.

(٢) انظر الجامع لأحكام القرآن ج٣ ص١٥٠.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ج٣ ص١٤٩.

ليحلها لا رغبة في إمساكها، وإنما هي كحمار الفرس المستعار للضراب[١].

والحكمة في هذا الحكم - حتى تنكح زوجاً غيره - والله أعلم، هي ممارسة كل من الزوجين حياة زوجية جديدة، والدخول في تجربة حتى تعرف الزوجة خلق زوجها الأول قياساً إلى بقية الأزواج عملياً، لأن الطلقة الثالثة تدل عادة على فساد أصيل في الحياة الزوجية لا سبيل إلى إصلاحه من قريب. وهذا الدين واقعي ينظر إلى واقع النفس البشرية وواقع الحياة العملية، ولا يهوم في رؤى مجنحة ليست لها أقدام تثبت بها على أرض في عالم الحياة.

يقول القاسمي في تفسير هذه الآية: «فهؤلاء الأربعة من سادات الصحابة - ابن مسعود، أبو هريرة، علي، عقبة بن عامر - ﷺ، وقد شهدوا على رسول الله ﷺ بلعنة أصحاب التحليل وهم المحلل والمحلل له وهذا إما خبر عن الله فهو خبر صدق، وإما دعاء مستجاب قطعاً. وهذا يفيد أنه من الكبائر الملعون فاعلها. ولا فرق عند أهل المدينة وأهل الحديث وفقهائهم بين اشتراط ذلك بالقول أو بالتواطؤ والقصد، فإن القصود في العقود عندهم معتبرة والأعمال بالنيات. والشرط المتواطأ عليه الذي دخل عليه المتعاقدان كالملفوظ عندهم. والألفاظ لا ترد لعينها بل للدلالة على المعاني فإذا ظهرت المعاني والمقاصد فلا عبرة بالألفاظ لأنها وسائل قد تحققت غاياتها فترتب عليها أحكامها»[٢].

وروى أبو بكر بن أبي شيبة عن عمر أنه قال: لا أوتى بمحلل ولا محلل له إلا رجمتهما. وروى البيهقي أن عثمان بن عفان قد رفع إليه رجل تزوج امرأة ليحلها لزوجها ففرق بينهما، وكذا روي عن علي وابن عباس

(١) تفسير القاسمي ج٣ ص٥٩٠ - ٥٩١ - البقرة الآية ٢٣٠. وزاد المعاد ج٣ ص٦٦ وفي كتاب ابن ماجه ٩ كتاب النكاح ٣٣ - باب المحلل والمحلل له حديث ١٩٣٦، طبعتان. حديث عقبة بن عامر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: **«ألا أخبركم بالتيس المستعار،** قالوا: بلى يا رسول الله، قال: **هو المحلل، لعن الله المحلل والمحلل له».**

(٢) تفسير القاسمي ج٣ ص٢٣٠.

وغير واحد من الصحابة ﷺ. وروي عن ابن عمر: كنا نعد ذلك سفاحاً على عهد رسول الله ﷺ[1].

ويسوق صاحب التلويح[2] أمثلة أخرى من كتاب الله قائلًا:

وقد مثلوا للظاهر بنحو:

أ - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٞ ١﴾ [الحج ٢٢/ ١].

ولا شك أن معنى هذه الآية ظاهر لكل من عقل العربية وعرف هذا اللسان أن المطلوب هو التقوى.

ب - ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖۖ﴾[3].

وكذلك فالمعنى ظاهر في أن حد الزاني مائة جلدة، وإن كانت السنة جاءت مخصصة الآية بالزاني البكر، وأما الزاني الثيب فحده الرجم.

ج - ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾[4].

فالآية ظاهرة في أن حد السرقة هو قطع اليد، وإن كانت السنة قد خصصت الآية بأن الحد يقام حين توافر شرطي الحرز والنصاب.

الفرع الثاني: أمثلة من السنة للظاهر

المسألة الأولى: حديث «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**»[5].

---

(١) انظر تفسير ابن كثير ١/ ٢٨٠، وراجع القاسمي ج٣ ص٥٩٢ نقلًا عن ابن كثير.

(٢) التلويح/ التوضيح/ التنقيح ج١ ص٤٠٨ وقد نقلها عن كشف الأسرار/ أصول البزدوي ج١ ص٤٨، وكذلك تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع للدبوسي ص٢٠٦ مخطوط دار الكتب المصرية، وعن أصول السرخسي ١/ ١٦٤.

(٣) ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٢﴾ [سورة النور ٢٤/ ٢].

(٤) ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٣٨﴾ [المائدة ٥/ ٣٨].

(٥) رواه الشيخان وأحمد وأصحاب السنن الأربعة. انظر الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى=

هذا الحديث الصحيح ظاهر في نفي الجواز وهو عام في كل صلاة[1] وهذا المثال يمكن أن نبين فيه بوضوح أحكام الظاهر: فهو قابل للنسخ في عهد الرسالة وامتنع النسخ بعد وفاة الرسول ﷺ وهو قابل للتأويل ـ كذلك وأخيراً فهو عام يقبل التخصيص.

أ ـ أما من ناحية التأويل: فهو راجع إلى الاختلاف في النفي أيتسلط على مثل هذه الحقائق الشرعية؟. فإن تسلط، فإن المنفي في هذا الحديث هو ذات الصلاة الشرعية، وإلا فلا بد من أن نترك الحقيقة إلى المجاز. وهنا يثور اختلاف جديد حول المضمر في الحديث، أهو نفي الجواز؟ وهذا هو رأي الغالبية من هذه الفئة، أم هو نفي الكمال وهو رأي مرجوح.

فأما الذين قالوا بأن المنفي هو حقيقة الصلاة فحجتهم في هذا أن هذه الألفاظ قد أصبحت حقائق شرعية في عرف الشارع بعد نقلها من اللغة إلى معان جديدة وجعل للصلاة مثلًا ـ وهي حقيقة في عرف الشارع ـ شروطاً وأركاناً، فإن لم تستوف هذه الشروط والأركان فهي منتفية وكأنها لم تقع وهذا هو رأي جمهور الأصوليين ومنهم الفخر الرازي[2] والغزالي[3] والذي يقول: «وعرف الشرع في تنزل الأسامي الشرعية كعرف اللغة».

وتابع الجمهور والرازي والغزالي ابن دقيق العيد في الأحكام[4].

أما البيضاوي[5] والقاضي عياض[6] فقد ادعيا أن الحقيقة لا يمكن انتفاؤها لأنها قد وقعت ولذا فلا بد أن نصير إلى الإضمار. قال عياض:

= الجامع الصغير ٣٤٥/٣، وانظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري ٣٨٢/٢ وكذلك إحكام الأحكام شرح أدلة الأحكام لابن دقيق العيد ٢٨١/١ وكذلك تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ٢٣٠/١.

(١) مخطوط بيان الوصول إلى علم الأصول ٢٧١ دار الكتب المصرية.

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ١٢٠/٢/أ مخطوط في دار الكتب.

(٣) المستصفى ٣٥٢/١.

(٤) انظر إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٢٨٢/١.

(٥) انظر شرح البدخشي والأسنوي/ المنهاج ١٤٥/٢.

(٦) انظر فتح الباري ج٣٨٤/٢.

«قيل يحمل على نفي الذات وصفاتها، لكن الذات غير منتفية فيخص بدليل خارج»[١] وترجع هذه الفئة نفي الأجزاء (الصحة) ويسندهم حديث **«لا تجزىء صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن»**[٢] ومع هذا الاختلاف فإن الحديث يبقى من قبيل الظاهر سواء أكان المنفي حقيقة الصلاة أم كان المضمر نفي الأجزاء أو الكمال[٣].

ب ـ أما من جهة التخصيص: فإن هذا الحديث عام بلا ريب إذ أن «صلاة» نكرة واقعة في سياق النفي فهي تعم. وقد قال المالكية بأنه مخصص بحديث «وإذا قرأ فأنصتوا»[٤] ولذا فالمأموم في الصلاة الجهرية لا يقرأ عند المالكية. إلا أن ابن حجر يرى أنه يمكن الجمع بين الحديثين بدون تخصيص وذلك بأن يصمت الإمام حتى يدع فرصة للمأموم بقراءة الفاتحة، وأما المأموم فيمكنه الخروج من عهدة التكليف في الحديثين وذلك

---

(١) انظر فتح الباري ج٢/٣٨٤.

(٢) رواه الدارقطني وصححه ابن القطان ورواه ابن خزيمة وابن حبان وفيه: «وإن كنت خلف الإمام؟ قال فأخذ بيدي وقال: اقرأ بها في نفسك» انظر تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ١/٢٣١. وهذا الحديث هو أكبر شاهد لما ذهب إليه الشافعية من أن قراءة الفاتحة واجبة على الإمام والمأموم والمنفرد وفي كل حال. ولهم شواهد وأسانيد في هذا الباب منها حديث عبادة بن الصامت: «كنا خلف رسول الله ﷺ في صلاة الفجر فثقلت عليه القراءة، فلما فرغ قال: لعلكم تقرأون خلفي، قلنا: نعم، قال: فلا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب، فإنه لا صلاة لمن لم يقرأها» رواه أحمد والبخاري في جزء القراءة، وصححه أبو داود والترمذي والدارقطني وابن حبان والحاكم والبيهقي. انظر تلخيص الحبير ١/٢٣١.

(٣) وقد ادعت طائفة الإجمال في مثل هذه الحالة ـ في النفي الداخل على الأسماء الشرعية ـ ومن هؤلاء القاضي أبو بكر الباقلاني الذي ينكر وجود الأسماء الشرعية مدعياً أنها باقية على وضعها اللغوي. ويقولون بأن الذات لا يمكن أن تكون منفية بعد وقوعها فلا بد من إضمار والإضمار قد يكون نفي الصحة وقد يكون نفي الكمال ولا يمكن إضمار الجميع لأن الإضمار ضرورة والضرورة تقدر بقدرها فيضمر أحدها وليس أحدهما بأولى من الآخر فلا يمكن الترجيح فحصل الإجمال الذي يحتاج إلى بيان. انظر البحر المحيط للزركشي ٢/١٢٠/أ مخطوط في دار الكتب.

(٤) رواه مسلم عن أبي موسى الأشعري كما في فتح الباري ٢/٣٨٥.

بأن يقرأ إذا صمت الإمام - سواء أتم الفاتحة أم لا - وينصت إذا قرأ الإمام. وقد أخذ بهذا الرأي الحنبلية - الذين عهد عنهم التمسك بالآثار وعدم مخالفة ظاهرها - فقالوا: «القراءة خلف الإمام مستحبة في الصلاة السرية وفي سكتات الإمام في الصلاة الجهرية وتكره في حال قراءة الإمام في الصلاة الجهرية»[(1)]. وفي المغني «يستحب أن يسكت الإمام عقيب قراءة الفاتحة سكتة يستريح فيها، ويقرأ من خلفه الفاتحة كيلا ينازعوه فيها وهذا مذهب الشافعي والأوزاعي وإسحق وكرهه مالك وأصحاب الرأي»[(2)].

وهذا مذهب في غاية الاعتدال فيه التزام بالنصوص وجمع صائب بينها ونحن نميل إليه ونعمل به والله ولي التوفيق.

أما الحنفية: فهم مع اعترافهم أن هذا الحديث من قبيل «الظاهر» وهو عام إلا أنه قد عورض بحديث آخر أشد منه وضوحاً وهو «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة»[(3)]، فالحنفية يرون أن هذا الحديث من قبيل «النص»

---

(1) الفقه على المذاهب الأربعة ٢٣٠/١.

(2) المغني لابن قدامة ٤٩١/١ وفيه «قال أبو سلمة بن عبدالرحمن للإمام سكتتان فاغتنموا فيهما القراءة بفاتحة الكتاب: إذا دخل في الصلاة وإذا قال ولا الضالين، قال عروة بن الزبير: أما أنا فأغتنم من الإمام اثنتين إذا قال ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ فأقرأ عندها وحين يختم السورة فأقرأ قبل أن يركع. وهذا يدل على اشتهار ذلك فيما بينهم، رواه الأثرم».

(3) أخرجه أحمد وابن ماجه. انظر الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ٢٣٠/٣ وقال الأستاذ محمد فؤاد عبدالباقي: «في الزوائد. . . في إسناده جابر الجعفي كذاب والحديث مخالف لما رواه الستة عن حديث عبادة انظر سنن ابن ماجه ج٢٧٧/١. وقال ابن حجر في التلخيص: مشهور من حديث جابر وله طرق عن جماعة من الصحابة كلها معلولة. انظر تلخيص الحبير ٢٣٢/١. وقال في الفتح: «إنه حديث ضعيف عند الحفاظ وقد استوعب طرقه وعلله الدارقطني وغيره» فتح الباري ٣٨٥/٢. يقول ابن القيم في تهذيب سنن أبي داود وله علتان: إحداهما: أن شعبة والثوري وابن عيينة وأبا عوانة وجماعة من الحفاظ رووه عن موسى بن أبي عائشة عن عبدالله بن شداد مرسلًا. والعلة الثانية: إنه لا يصح رفعه وإنما المعروف وقفه وقال الحاكم: بسنده عن أبي موسى الرازي الحافظ أنه قال عن هذا الحديث: لم يصح فيه عن النبي ﷺ شيء وإنما اعتمد فيه مشايخنا على الروايات عن علي وابن مسعود والصحابة. قال الحاكم: أعجبني هذا =

والنص يقدم على الظاهر عند التعارض. فهذا الحديث سيق من أجل رفع القراءة عن المأموم ولذا فهو يقدم على حديث عبادة.

أقول: لئن ثبت هذا الحديث فإنه حجة قوية للحنفية لا يستطيع الجمهور النزاع فيها إلا أنهم يقولون بضعف الحديث لأن مداره على جابر الجعفي وهو ضعيف جداً أو كذاب.

وقد استدل الحنفية بدليل آخر فقالوا: نقل منع المأموم من القراءة عن ثمانين نفراً من كبار الصحابة ومنهم العبادلة. وعلى هذا فالحنفية لا يشترطون تلاوة الفاتحة كركن من أركان الصلاة تفسد الصلاة بدونها، بل يضعونها في مرتبة الواجب. والواجب مرتبة فوق السنة المؤكدة ودون الفرض وذلك لأن الفرض لا يثبت عندهم إلا بدليل قطعي كالقرآن أو الحديث المتواتر. أما ما ثبت طلبه جزماً بدليل ظني فهو من قبيل الواجب. ولذا فمن ترك تلاوة الفاتحة سهواً أو عمداً في الصلاة فصلاته جائزة عند الحنفية إلا أنها تكره ومن ثم فإن تعيين تلاوة الفاتحة لا يرقى إلى مرتبة الفرض. ويرى الحنفية كذلك أن الأمر القطعي - في القرآن - جاء بطلب قراءة ما تيسر من القرآن ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ﴾ [المزمل ٧٣/٢٠] وجاء في حديث المسيء صلاته ما يؤكد هذا الطلب «**ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن**»[1]. فإذا أوجبنا على المصلي قراءة الفاتحة فقد نفينا التخيير الذي ورد في القرآن فينتفي التيسير الذي طلبه القرآن وأكده الحديث. وقد أجابوا عن حديث «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**» بعدة طرق:

١ - لا يجوز أن يكون الحديث مخصصاً لعام الكتاب ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ﴾ لأن الحنفية يعرفون التخصيص بأنه: (قصر العام على بعض منه

= لما سمعته فإن أبا موسى أحفظ من رأينا من أصحاب الرأي تحت أديم السماء. مختصر أبي داود ٣٩٣/١.

(١) أخرجه البخاري وهذا لفظه. وأخرجه السبعة بما فيهم البخاري. والمسيء صلاته هو خلاد بن رافع كما حدثته رواية (ابن أبي شيبة) - انظر إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ج١ ص٢٧٢.

بدليل مستقل مقترن به)[1]. وأما إذا تراخى عنه فإنه يكون نسخاً، لأن الزيادة على النص نسخ عند الحنفية[2]. فلا يقوى حديث الآحاد أن يرفع (ينسخ) حكم القرآن. فدعوى التخصيص بعيدة لأنها تناقض أصول الحنفية وكذلك فإن سياق الكلام يقتضي تيسير الأمر. وإنما يقرب هذا إذا جعلت ما بمعنى (الذي) وأريد بها ابتداء شيء معين وهو الفاتحة لأنها متيسرة على حفظ المسلمين.

٢ ـ أما قول الذين أوجبوا الفاتحة بأن الآية مجمل، وجاء حديث الفاتحة مفسراً للآية فهو مردود، لأن المجمل ما لم تتضح دلالته[3]، وعرفه الدبوسي بأنه: (الذي لا يعقل معناه أصلًا لتوحش اللغة وضعاً أو المعنى استعارة وحكمه التوقف حتى يأتيه البيان)[4]. ولكن الآية ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ من «الواضح» ويمكن امتثال أمرها بتلاوة أي شيء تيسرت تلاوته حتى لو لم يرد قوله ﷺ: **«لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»** لاكتفينا في الامتثال بكل ما تيسر.

٣ ـ أما إذا قيل إن الآية مطلقة وقيدها حديث الفاتحة، فإن هذا مردود من قبل الحنفية لأنهم يقولون بأنه ليس مطلقاً من كل وجه بل هو مقيد بقيد التيسير، والتيسير يقتضي التخيير وهذا ينافي التعيين، وهذا كمن قال لابنه: اذهب إلى أي مكان شئت ولا تذهب إلا إلى دار الكتب، فإن هذا القيد يقابل الأمر الأول المطلق، فيحصل التناقض، وأما لو قال: اذهب إلى مكان ما ثم قال لا تذهب إلا إلى دار الكتب وهنا يحصل التقييد دون التعارض أو التقابل بين المطلق والمقيد.

---

(١) تعريفات السيد الجرجاني ص٤٦.

(٢) انظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ج١٠.

(٣) هذا هو تعريف البيضاوي. انظر المنهاج مع شرح الأسنوي والبدخشي عليه ١٤٢/٢ وتعريف ابن السبكي انظر العطار/ جمع الجوامع ٩٣/٢ وابن الحاجب انظر العضد/ ابن الحاجب ١٥٨/٢ وهو تعريف صاحب القوانين في الأصول/ أصول شيعة إمامية ص١٥٠ واختاره ابن الهمام في تحريره انظر التقرير والتحبير على التحرير ١٥١/١.

(٤) تقويم الأدلة للدبوسي ص٢٠٦ وقريب منه تعريف السرخسي في أصوله ١٦٨/١.

٤ ـ قوله تعالى ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنۡهُۚ﴾ وقوله ﷺ للمسيء صلاته **«ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن»** يمكن أن يحمل على ما زاد على الفاتحة حتى نجمع بين الأدلة ويزول الإشكال ويؤيد هذا المعنى رواية أبي داود بسند قوي عن أبي سعيد (أمرنا رسول الله ﷺ أن نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر)[١]، وهذا الذي تميل إليه النفس والذي يراه ابن حجر. وإن كان الخطابي يرى أن قوله ما تيسر من القرآن هو الفاتحة لأنه مطلق في التخيير قيده حديث عبادة مثل: «فما استيسر من الهدي» ثم عينتها السنة. وقال النووي: إن ما تيسر محمول على الفاتحة فإنها متيسرة[٢].

ونحن نميل مع الجمهور إلى القول بتعيين الفاتحة خاصة وقد وردت أحاديث صحيحة كثيرة في هذا، ولا مجال للطعن في سند أو متن خاصة حديث عبادة الذي أخرجه السبعة. والحق أن قاعدة الحنفية الأصولية حول (الزيادة على النص نسخ والزيادة على القرآن لا تكون إلا بقرآن أو متواتر) قد أدخلتهم في كثير من المخالفات مع الجمهور خاصة فيما يتعلق بالصلاة بالذات فهم لا يجعلون الطمأنينة في الركوع أو السجود أو القيام ركناً في الصلاة. وحجتهم أن الأمر الذي ورد في النظم الكريم هو: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾ [الحج ٢٢/ ٧٧].

فلا يقوى أي حديث آحاد بعدها أن يبين الركوع مهما كانت درجة صحته قوية، وكل الذي يمكن أن يضيفه الحديث هو هيئة تعتبر عند الحنفية سنة مؤكدة وقد ترتقي إلى مرتبة بين المرتبتين (الفرض والسنة) وسموا هذه المرتبة بالواجب. وفي رأيي أن السادة الحنفية لجؤوا إلى هذه المرتبة وهي (الواجب) مضطرين بسبب اصطدامهم بكثير من الأحاديث الصحيحة التي تخصص عموم القرآن أو تقيد مطلقه ومن ثم فلم يجد الحنفية مفراً من القول: بأن قراءة الفاتحة واجب يأثم تاركه وتجزىء الصلاة بدونه.

---

(١) فتح الباري لابن حجر ج٢ ص٣٨٥، مختصر أبي داود مع معالم السنن للخطابي حديث رقم ٧٨١ ج١/٣٨٧.

(٢) راجع فتح الباري ج٢ ص٣٨٦، وإحكام الأحكام لابن دقيق العيد ص٢٧٩ ج١.

يقول ابن حجر معلقاً على رأي الحنفية: (وإذا تقرر ذلك لا ينقضي عجبي ممن يتعمد ترك قراءة الفاتحة منهم وترك الطمأنينة فيصلي صلاة يريد أن يتقرب بها إلى الله تعالى وهو يتعمد ارتكاب الإثم فيها مبالغة في تحقيق مخالفته لمذهب غيره)[1].

وخلاصة القول في هذا الحديث:

١ ـ إنه ظاهر من جهة البيان وليس بمجمل كما ادعى قوم.

٢ ـ إنه ظاهر قد دخله التأويل عند من يرى أن الحقائق الشرعية لا تنفى بعد وقوعها، ولذا فالحقيقة غير مقصودة عند هؤلاء بل المقصود مضمر وهو نفي الجواز على رأي غالبيتهم.

٣ ـ إنه ظاهر عام قد دخله التخصيص عند المالكية وقد خصصه الحديث الذي رواه مسلم «**وإذا قرأ فأنصتوا**».

٤ ـ إنه ظاهر عند الحنفية إلا أنه معارض بما هو أوضح منه بالنسبة للمأموم وهو: «**من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة**» فهذا نص في عدم قراءة المأموم. ولذا فهم يقولون بأن «الحديث الأول يحمل على نفي الفضيلة أو على المنفرد»[2].

٥ ـ إن رأي الحنبلية هو أكثر الآراء جمعاً بين الأحاديث الواردة في مسألة القراءة وهو الإنصات للإمام حين يقرأ ومحاولة قراءة أم الكتاب في سكتات الإمام. وهذا هو الرأي الذي تميل إليه النفس في هذه المسألة ـ والله يعلم وأنتم لا تعلمون.

المسألة الثانية: حديث العرنيين.

---

(١) فتح الباري ج٢ ص٣٨٤.

(٢) مخطوط بيان الوصول إلى علم الأصول مجلد ٢٧/١ دار الكتب المصرية.

قوله ﷺ للعرنيين[1]: «اشربوا من أبوالها وألبانها»[2].

يرى الحنفية أن هذا الحديث ظاهر في طهارة بول ما يؤكل لحمه وهو نص في التداوي للشفاء إذ أن سياق الحديث جاء من أجل معالجة العرنيين الذين اجتووا المدينة. وقد أخذ بظاهر الحديث من الحنفية محمد بن الحسن الذي يرى طهارة بول كل ما يؤكل لحمه، وكذلك قال مالك وأحمد، وزادا بأن روث ما يؤكل لحمه كذلك طاهر وذلك أخذاً من ظاهر هذا الحديث. أما مالك فيرى أن: (بول ما لا يؤكل لحمه ونحوه نجس، وبول ما يؤكل لحمه ونحوه طاهران إلا أن يشرب ماء نجساً فبوله حينئذ نجس وكذلك ما يأكل الدجاج من

---

(١) انظر فصول الحواشي لأصول الشاشي ١٠٦.

(٢) أخرجه أبو داود عن أنس بن مالك: «أن قوماً من عكل أو قال من عرينة، قدموا على رسول الله ﷺ فاجتووا المدينة، فأمر لهم رسول الله ﷺ بلقاح، وأمرهم أن يشربوا من أبوالها وألبانها، فانطلقوا، فلما صحوا قتلوا راعي رسول الله ﷺ واستاقوا النعم، فبلغ النبي ﷺ خبرهم من أول النهار، فأرسل النبي ﷺ في آثارهم، فما ارتفع النهار حتى جيء بهم، فأمر بهم: فقطعت أيديهم وأرجلهم، وسمرت أعينهم، وألقوا في الحرة يستسقون فلا يسقون». قال أبو قلابة: «فهؤلاء قوم سرقوا، وقتلوا، وكفروا بعد إيمانهم، وحاربوا الله ورسوله». انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ج٦/٢٠٢ رقم الحديث ٤١٩٨، وفي رواية لأبي داود زاد فيها «فأنزل الله في ذلك: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا ...﴾ الآية [سورة المائدة ٥/٣٣]. انظر عون المعبود شرح سنن أبي داود ١٢/٢٤. قال المنذري في مختصر أبي داود وأخرجه البخاري ومسلم والنسائي.. انظر مختصر السنن ٦/٢٠٢. وأخرجه أيضاً ابن ماجه وزاد: «وتركهم بالحرة حتى ماتوا» سنن ابن ماجه كتاب الحدود حديث رقم ٢٥٧٨ ج٢/٨٦١ وأخرجه النسائي ج١/١٥٨. وعكل: قبيلة نسبت إلى عكل (بضم العين وسكون الكاف) وهي امرأة حضنت ولد عوف بن إياس. وأما عرينة (بضم العين وفتح الراء المهملتين) بطن من بجيلة. اجتووا: أصابهم الجوي وهو داء الجوف إذا تطاول. واللقاح: بكسر اللام واحدها لقحة (بكسر اللام وإسكان القاف) ذوات الألبان من الإبل. وسمر أعينهم: كحلهم بمسامير حميت. وفي رواية الطبراني أنهم كانوا أربعة من عرينة وثلاثة من عكل. وفي رواية الأوزاعي: «أرسل خيلاً من المسلمين أميرهم كرز بن جابر الفهري». وفي رواية مسلم: «وعنده شباب من الأنصار قريب من عشرين فأرسلهم إليهم» انظر عون المعبود شرح سنن أبي داود ج١٢/٢٠ ـ ٢٤. وأما السوق: فهو السير العنيف، والنعم هي الإبل.

نجاسات فخرؤها نجس)[١]. وقال أحمد كلاماً قريباً من كلام مالك[٢].

أما الشافعي فإنه يرى أن البول والروث كله نجس قليلًا كان أو كثيراً سواء كان من مأكول اللحم أو من غير مأكول اللحم، ويرى ابن حزم نفس رأي الشافعي[٣]. وقد اعتذر الشافعية عن هذا الحديث بقولهم: «وأما أمره ﷺ العرنيين بشرب أبوال الإبل فكان للتداوي. والتداوي بالنجس جائز عند فقد الطاهر الذي يقوم مقامه»[٤].

أما الحنفية فقد اختلفوا في طهارة بول ما يؤكل لحمه مع اتفاقهم على نجاسة روثه، فمحمد بن الحسن وزفر يقولان[٥]: بأن بول ما يؤكل لحمه طاهر أخذاً بظاهر هذا الحديث.

وأما أبو حنيفة وأبو يوسف فيريان نجاسة بول ما يؤكل لحمه.. مستدلين بحديث «**استنزهوا من البول**»[٦]، وقالا بأن هذا الحديث نص في نجاسة البول لأنه مسوق ابتداء من أجل بيان نجاسة البول. ويستدل الإمام لرأيه بالحديث الصحيح عن ابن عباس قال: «مر رسول الله ﷺ على قبرين

---

(١) انظر المحلى لابن حزم ج١/٢٢٣.

(٢) الفواكه العديدة في المسائل المفيدة ج١ ص٥٣ وكذلك عون المعبود شرح سنن أبي داود ٢١/١٢.

(٣) المحلى ٢٢١/١ ـ ٢٢٣.

(٤) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ٧٩/١. وزاد فيه (وأما قوله ﷺ: «**لم يجعل الله شفاء أمتي فيما حرم عليها**» فمحمول على الخمر).

(٥) المحلى ٢٢٢/١ وكأن صاحب تنوير الأبصار يرى رأي محمد وزفر فيقول: «وبول غير مأكول ولو من صغير لم يطعم» أي نجس، ومفهوم كلامه أن بول المأكول طاهر، انظر حاشية ابن عابدين (رد المحتار/ الدر المختار/ تنوير الأبصار ٣١٨/١) وانظر حاشية الإزميري/ المرآة/ المرقاة ج١ ص٤٠٤ ـ ٤٠٥.

(٦) رواه الدارقطني من حديث أبي هريرة ورواه الحاكم وابن ماجه وأحمد وفيه «فإن أكثر عذاب القبر من البول» وأعله أبو حاتم وقال: إن رفعه باطل انظر بلوغ المرام لابن حجر حديث ١٠٩، ١١٠ ص٢١، وكذلك تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر حديث رقم ١٣٦ ج١ ص١٠٦ ورواه الطبراني بلفظ آخر. انظر كشف الخفاء ومزيل الإلباس حديث رقم ٧٥ ج٣٩/١.

فقال: **أما إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستتر من بوله...**»[1]. فهذان الحديثان «نص» في نجاسة البول أما حديث العرنيين فإنه ظاهر في نجاسة البول والنّص مقدم على الظاهر عند جميع الأصوليين.

ملاحظة: يرى الحنفية أن النّجاسة قسمان: القسم الأول: النّجاسة المغلظة، والقسم الثاني: النجاسة المخففة. ثم يختلفون فيما بينهم في تعريف كل منهما. فالإمام أبو حنيفة يرى أن النجاسة المغلظة ما ورد فيها نص لم يعارض بنص آخر أما إذا عورض بنص آخر فهي نجاسة مخففة. فالروث نجاسته مغلظة لحديث سلمان: «نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بول... أو أن نستنجي برجيع أو عظم»[2]. ولم يرد أي نص آخر يعارضه. أما بول ما يؤكل لحمه فهو نجس نجاسة خفيفة لتعارض حديث العرنيين وحديث القبرين اللّذين يعذبان. أما الصاحبان فالنجاسة المخففة عندهما ما اختلفت فيه آراء الأئمة كروث ما يؤكل لحمه فمالك وأحمد يقولان بطهارته والشافعي والحنفية يقولون بنجاسته.

ومن المعروف في الفقه الحنفي أن النجاسة المخففة لا تبطل الصلاة إلا إذا كانت كثيرة فاحشة وحدّها أبو يوسف شبر في شبر[3].

وحسبنا هذه الأمثلة عن الظاهر لنمضي في تبيان بقية أحكامه.

المطلب الثالث:
حكم الظاهر

الفرع الأول: حكم الظاهر من جهة العمل واليقين

اتفق الأصوليون والفقهاء وأهل الحديث على وجوب العمل بالظاهر

---

(١) انظر صحيح مسلم ج١ ص٥٨٨ ط الشعب.
(٢) رواه مسلم. انظر النووي/ مسلم ١٥٢/٣.
(٣) المحلى ٢٢٢/١.

مع احتمال التخصيص والتأويل والنسخ. وهذا الحكم تكاد تجمع عليه جميع مراجع الأصول وكتب الأصوليين من محققين وشارحين ولكن الأصوليين اختلفوا: أيفيد الظاهر الظن أم اليقين؟ واختلفت الأقوال في هذا إلى ثلاثة أقوال:

١ ـ **القول الأول: يقول: إنه يفيد اليقين والقطع**: وهذا هو مذهب العراقيين من الحنفية، وممن يرى هذا الرأي من الحنفية الكرخي وأبو بكر الرازي (الجصاص) والقاضي أبو زيد الدبوسي ومن تابعه والبزدوي والسرخسي وعامة المعتزلة، وتابعهم عليه عامة المتأخرين مثل عبيدالله بن مسعود (صدر الشريعة) صاحب التوضيح على التنقيح وكذلك ابن الحلبي صاحب أنوار الحلك على شرح المنار لابن ملك ونسب هذا إلى حافظ الدين النسفي صاحب المنار إذ قال: «وظاهر كلام المصنف أنه يقول بقول المتأخرين أي بالقطع» وملا خسرو صاحب مرآة الأصول شرح فيها كتابه (مرقاة الوصول) والإزميري صاحب الحاشية[1] على مرآة الأصول.

٢ ـ **القول الثاني يوجب العمل مع إفادة الظن، وتعبيرهم: «يوجب حقيقة ما أراد الله منه ولا يوجب اليقين»**: وهذا هو مذهب مشايخ ما وراء النهر ومنهم أبو منصور الماتريدي. وبه قال أصحاب الحديث وأكثر أصحاب الشافعي وبعض المعتزلة[2].

٣ ـ **القول الثالث وقد اختاره بعض المتأخرين وهو حد التفصيل:**

---

(١) راجع كشف الأسرار/ البزدوي ج١ ص٤٦. وكذلك كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ج١ ص١٤١ وحواشيه وشرحه، ومرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ج١ ص٣٩٨، وشرح ابن ملك/ المنار ص٣٥٠، ومخطوط التبيين شرح منتخب الاخسيكتي والوافي شرح منتخب الاخسيكتي مخطوط ص٣١، وكذلك مخطوط شرح السراج الهندي على المغني للخبازي، والشرح يسمى بالمنير الزاهر من الفيض الباهر مجلد ٢ ص٤٢ من الجزء الأول، والسرخسي ج١ ص١٦٤.

(٢) ارجع إلى المراجع السابقة وكذلك شرح الإزميري/ مرآة الأصول ج١ ص٣٩٩، وكذلك حداد النصول/ مرآة الأصول ج١ ص٥٠٩، وكذلك منافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق ٧١.

ويقول بأن كلًا من الظاهر والنص يفيد القطع وهو الأصل: وقد يفيد الظن وهو إذا كان غير المراد مما يعضده دليل. واختاره التافتازاني صاحب التلويح/ التوضيح. وهذا الرأي لم يقل به إلا القليل وكأنه ترجيح للقول بالقطع وتحقيق له وتفصيل لإجماله، إذ أن المعتبر في هذا القول بأن الأصل هو القطع، ولكن الدليل يمكن أن يخرجه من القطع إلى الظن[(١)].

ويتفرع الاختلاف بين الرأيين الأولين عن اختلافهم في حجية العام الذي لم يدخله التخصيص.

فممن قال بأن العام لا يفيد إلا الظن جمهور العلماء والشافعي ومشايخ ما وراء النهر من الحنفية، والظاهر عندهم لا يفيد العلم، ومن قال بأن حجية العام قطعية فإنه يقول بأن دلالة الظاهر قطعية[(٢)]، وذلك لأن العام على تقرير إفادته الحكم فيما يتناوله من الأفراد مندرج تحت الظاهر، ولكل من الرأيين حججه وأدلته.

من حجج الفريق الأول (القائلين بالقطع واليقين):

١) لا عبرة للاحتمال البعيد وهو الذي لا تدل عليه قرينة، لأن الناشىء عن إرادة المتكلم وهو أمر باطن لا يوقف عليه، والأحكام لا تعلق بالمعاني الباطنة كرخص السفر لا يتعلق بحقيقة المشقة، والنسب بالإغلاق، والتكليف باعتدال العقل، لكونها أموراً باطنة، بل بالسفر الذي هو سبب المشقة، والفراش الذي هو دليل الإغلاق، والاحتلام الذي هو دليل العقل[(٣)]. فصار هذا كالعلوم العادية، كعلمنا بأن الجبل الذي رأيناه لم ينقلب ذهباً.

---

(١) انظر حاشية الإزميري على المرآة ج١ ص٣٩٩، وكذلك منافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق ٧١.

(٢) راجع حداد النصول/ مرآة الأصول ج١ ص٥٠٩، وكذلك تخريج الفروع على الأصول ١٧٥، وحاشية الإزميري/ المرآة ج١ ص٣٩٩.

(٣) راجع كشف الأسرار/ أصول البزدوي ج١ ص٤٨، وكذلك المرجعين السابقين.

ولذا يقول الإمام الأجل أبو القاسم السمرقندي رحمه الله: «الظاهر ما ظهر المراد منه، لكنه يحتمل احتمالاً بعيداً، نحو الأمر يفهم منه الإيجاب وإن كان يحتمل التهديد، والنهي يدل على التحريم، وإن كان يحتمل التنزيه»[١].

٢) يصح إثبات الحدود والعقوبات والكفارات بالظاهر وبالنص. ومن المعلوم قطعاً أن الحدود تدرأ بالشبهات. فلا يتناسب هذا إذا اعتبرنا إفادة الظاهر لمعناه ظنية. وكذلك من المعروف بين أصوليي الحنفية أن الحدود والكفارات والعقوبات لا تثبت بالقياس[٢]، لأن القياس لا يفيد اليقين وإنما يفيد الظن.

وفي هذا يقول حسين السغناقي صاحب مخطوط الوافي على منتخب الاخسيكتي «كل واحد من هذه الأربعة يوجب ثبوت ما انتظمه يقيناً حتى صح إثبات الحدود والعقوبات بالظاهر»[٣].

ومن حجج الفريق الثاني (القائلين بظنية الظاهر):

كل عام يحتمل التخصيص: وكل حقيقة تحتمل المجاز، ومع الاحتمال لا يثبت القطع لأن الاحتمال وإن كان بعيداً قاطع لليقين. فالظاهر يوجب العمل كخبر الواحد والقياس[٤].

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي ج١ ص٤٧.

(٢) انظر الوافي/ منتخب الاخسيكتي ص٣١. مخطوط دار الكتب المصرية.. وانظر كذلك المستصفى للغزالي ٣٣٤/٢، وكذلك البحر المحيط للزركشي مخطوط دار الكتب ٦/٣/ب. ولكن الغزالي يرى قول الحنفية بكفارة الإفطار بالأكل أو الشرب في رمضان مناقض لقاعدتهم هذه. فإثبات الكفارة بسبب الإفطار بالأكل، قياس كما يقول الغزالي في المستصفى.

(٣) يعني بالأربعة: «الظاهر والنص والمفسر والمحكم» والمرجع هو الوافي/ منتخب الاخسيكتي ص٣١.

(٤) كشف الأسرار على أصول البزدوي ج١ ص٤٨.

الفرع الثاني: نقل الحديث الظاهر بالمعنى

انقسم المحدثون في جواز نقل الحديث بالمعنى إلى فئتين:

١ ـ الفئة الأولى:

منعت نقل الحديث بالمعنى، وقالت يجب مراعاة اللفظ والمعنى في نقل الحديث، وهذا قول قال به أقلية من المحدثين، وهو منقول عن ابن سيرين وهؤلاء يستدلون بقوله ﷺ: «**نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها، فرب حامل فقه إلى غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**»[١].

فقد أمر بمراعاة اللفظ في النقل وبين المعنى فيه، وهو تفاوت الناس في الفقه والفهم. واعتبار هذا المعنى يوجب الحجر عاماً عن تبديل اللفظ بلفظ آخر، وهذا لأن النبي ﷺ أوتي من جوامع الكلم وكان أفصح الناس فلا يؤمن أن يتغير المعنى أو المقصود بتغير اللفظ. يقول السرخسي: «هذا قول مهجور»[٢].

٢ ـ الفئة الثانية:

قالت: لا ريب أن إيراد الحديث بألفاظه النبوية دون التصرف فيه

---

(١) ولفظ أبي داود عن زيد بن ثابت قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**نضّر الله امرءاً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يؤديه، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه**»، انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن حديث رقم ٣٥١٣ ج٥/٢٥٣ كتاب العلم. وقال المنذري: أخرجه الترمذي والنسائي وقال الترمذي: حسن. وقال العجلوني صاحب كشف الخفاء ومزيل الإلباس: رواه أصحاب السنن عن ابن مسعود.. انظر كشف الخفاء حديث رقم ٢٨١٣/٤٤١. وأخرجه ابن ماجه في المقدمة انظر سنن ابن ماجه ١/٨٤ ـ ٨٦، وفي كتاب المناسك رقم ٣٠٥٦ ج٢/١٠١٥ وقال السيوطي رواه الخمسة عن أنس، انظر الفتح الكبير ٣/٢٦٢، وانظر مقدمة في رحاب السنة الكتب الصحاح الستة لأبي شهبة.

(٢) أصول السرخسي ج١ ص٣٥٥.

أولى من اختصاره أو من روايته بالمعنى، سداً للذريعة. نبَّه على ذلك القاضي عياض رحمه الله[1]. ومع ذلك: يجوز نقل الحديث بالمعنى مع حسن الضبط ـ وهذا رأي جمهور العلماء ـ، ونقل عن الحسن والشعبي والنخعي.

وحجة الجمهور ما اشتهر من قول الصحابة: أمرنا بكذا ونهينا عن كذا. يقول السرخسي: «ولا يمتنع أحد عن قبول ذلك إلا من هو متعنت. وروينا عن ابن مسعود ﷺ أنه كان إذا روى حديثاً قال: نحو هذا أو قريباً منه أو كلاماً هذا معناه، وكان أنس ﷺ إذا روى حديثاً قال في آخره: أو كما قال رسول الله عليه السلام»[2].

قال النووي: (ينبغي للراوي وقارىء الحديث إذا اشتبه عليه لفظة فقرأها على الشك أن يقول عقيبه: أو كما قال، وكذا يستحب لمن روى بالمعنى أن يقول بعده: أو كما قال أو نحو هذا، كما فعلته الصحابة فمن بعدهم والله أعلم. وقد روى الدارمي في مسنده في باب «من هاب الفتيا مخافة السقط» آثاراً كثيرة في ذلك فمن شاء فليرجع إليه)[3].

إذا ثبت هذا وعرفنا أن الجمهور قد أجازوا نقل الحديث بالمعنى فإنا نقول:

الخبر إما أن يكون محكماً له معنى واحد معلوم بظاهر المتن، أو يكون ظاهراً معلوم المعنى بظاهره مع احتمال التخصيص إذا كان عاماً والتأويل إذا كان عاماً أو خاصاً أو المجاز إذا كان حقيقة. فأما المحكم يجوز نقله لكل من كان له علم بوجوه اللغة لأن المراد به معلوم حقيقة وإذا كساه العالم باللغة عبارة أخرى لا يتمكن فيه تهمة الزيادة والنقصان.

---

(١) المهذب في علم مصطلح الحديث/ أحمد شامخ ص٥٠.

(٢) أصول السرخسي ج١ ص٣٥٥ ـ ٣٥٦.

(٣) انظر قواعد التحديث/ للقاسمي ص٢١٠.

فأما الظاهر:

(فلا يجوز نقله بالمعنى إلا لمن جمع إلى العلم باللغة العلم بفقه الشريعة لأنه إذا لم يكن عالماً بذلك لم يؤمن إذا كساه عبارة أخرى أن لا تكون تلك العبارة في احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الأولى وإن كان ذلك هو المراد به. ولعل العبارة التي يروي بها تكون أعم من تلك العبارة لجهله بالفرق بين الخاص والعام فإذا كان عالماً بفقه الشريعة يقع الأمن عن هذا التقصير عند تغيير العبارة فيجوز له النقل بالمعنى كما كان يفعله الحسن والنخعي والشعبي ـ رحمهم الله ـ)[1].

الفرع الثالث: السوق في الظاهر

السوق: يعني أن يكون المعنى الذي يظهر للسامع هو المقصود الأصلي من الكلام (أي المعنى الذي يقصده المتكلم من كلامه أصلًا). ويمكننا أن نمثل على هذا بقولنا: «نلت درجة العالمية عام انتصار المسلمين على اليهود»، ففي الكلام معنيان:

الأول: نيل درجة العالمية: وهو المقصود الأصلي من الكلام وهو السوق.

والثاني: انتصار المسلمين على اليهود وقد جيء به تبعاً وليس قصداً.

ولو قلت: انتصر المسلمون على اليهود عام نيلي درجة العالمية فإن انتصار المسلمين يصبح هو المقصود الأصلي من سوق الكلام ويصبح نيل درجة الدكتوراه مقصوداً ليس بأصلي، وهنا نقول: هل يشترط في الظاهر دائماً عدم السوق ويشترط في النص (الذي سيأتي بيانه في المبحث المقبل) السوق دائماً هل يزيد وضوحه؟ أما بالنسبة للنص فقد اتفق الجميع من المحققين والشراح أن النص يجب أن يكون مقصوداً بالسوق ولا أعرف أحداً من الأصوليين قال بغير هذا. أما بالنسبة للظاهر فهل يشترط له عدم

---

(١) أصول السرخسي/ ج١ ص٣٥٦.

السوق؟ أقول: اختلف الأصوليون في هذا إلى رأيين:

أ) مذهب القدماء وهم المحققون: أن عدم السوق ليس بشرط في الظاهر وعلى هذا الرأي يكون بين الظاهر والنص تداخل بحسب الوجود وتمايز بحسب المفهوم[١]، جاء في شرح السراج الهندي/ المغني: (أن أحداً من المحققين لم يذكر بأن عدم السوق شرطاً في الظاهر بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقاً أو لم يكن، وإن قال بعض الشراح فهو ليس بصواب. وإنما ازداد النص عليه بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم إليه سباقاً أو سياقاً يدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق)[٢]. وهذا مذهب المحققين من أصوليي الحنفية كشمس الأئمة السرخسي إذ ساق أمثلة ثلاثة (ظاهر ونص) في نفس الوقت، وهذه الأمثلة قد ذكرناها في الأمثلة عن الظاهر: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة ٢/ ٢٧٥].

ظاهر في حل البيع وحرمة الربا. وهي في نفس الوقت: نص للتفرقة بينهما[٣] لأن الآية سيقت لهذا المعنى للرد على الكفار فالتفرقة هي المقصود الأصلي.

وكذلك: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء ٤/ ٣].

ظاهر في حل النكاح نص للعدد[٤]. والمثال الثالث الذي ساقه السرخسي في أصوله «(فطلقوهنّ لعدتهن) ظاهر في أنّ السنة تطليقة واحدة في المرة الواحدة وهي نص للتطليق في أول طهر لم تمس المرأة فيه»[٥].

---

(١) راجع منافع الدقائق/ مجامع الحقائق للكوز الحصاري ص٧٠.

(٢) المنير الزاهر من الفيض الباهر (شرح السراج الهندي/ المغني ج١ ص٢٨٩ مخطوط دار الكتب).

(٣) التلويح/ التوضيح/ التنقيح ١/ ٤١٠ وأصول السرخسي ١/ ١٦٤.

(٤) التلويح/ التوضيح/ التنقيح ١/ ٤١٠. وأصول السرخسي ١/ ١٦٤.

(٥) أصول السرخسي ج١ ص١٤٦.

وهذا هو رأي أبي زيد الدبوسي في التقويم، وصدر الإسلام البزدوي[1]. وأما رأي فخر الإسلام البزدوي فقد اختلف الشارحون فيه، فمعظم الشارحين لأصوله قالوا بأن تعريفه للنص يوحي بأنه يشترط عدم السوق في الظاهر، إذ يعرف النص بأنه: «ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة»[2].

وأما عبدالعزيز البخاري صاحب كشف الأسرار على أصول البزدوي ـ وهو من أشهر الشارحين لأصول البزدوي ـ فإنه يرى أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط ويقول: «ثبت بما ذكرنا أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط، بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقاً أو لم يكن. ألا ترى أن أحداً من الأصوليين لم يذكر في تحديده للظاهر هذا الشرط. ولو كان منظوراً إليه لما غفل عنه الكل»[3].

وهذا الرأي يعني أن الظاهر والنص ليسا متباينين وإنما هما متداخلان في الوجود ولكنهما متباينان في المفهوم كما مثلنا لذلك نقلًا عن شمس الأئمة السرخسي. ويوضح هذا المعنى صاحب الحاشية على فصول البدائع في أصول الشرائع للفناري إذ يقول عن الظاهر والنص: «فإن الحق إمكان اجتماعهما في الكلام الواحد، أما بالنسبة إلى معنى واحد كما في نحو ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ﴾، فهي ظاهرة في

---

(١) هو أخو فخر الإسلام البزدوي صاحب الأصول المشهور بأصول البزدوي، ويكنى صدر الإسلام بأبي اليسر. انظر نور الأنوار/ المنار وحاشية قمر الأقمار/ نور الأنوار في كتاب كشف الأسرار شرح المصنف/ المنار ١٤٢/١.

(٢) كشف الأسرار أصول البزدوي ج١ ص٤٦ ـ ٤٧، وراجع التقويم للدبوسي مخطوط دار الكتب ص٢٠٢ وما بعدها. ويكنى فخر الإسلام بأبي العسر وذلك لدقة عبارته وصعوبة تحليلها.

(٣) لكن الكل لم يغفل عنه، فإن فخر الإسلام وصاحب المنتخب (الاخسيكتي) قالا في آية ﴿فَٱنكِحُوا۟ ... مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾. نص في بيان العدد لأنه سيق الكلام له وهذا يقتضي أن يكون عدم السوق شرطاً في الظاهر اعتماداً على كونه مفهوماً من معنى النص. انظر شروح المنار وحواشيه لابن ملك ص٣١٢، وكشف الأسرار/ أصول البزدوي ج١ ص٤٧.

الإقامة والإيتاء والاتقاء، ونص فيها أيضاً لسوقها لها بدلالة القرينة الحالية أو المقالية. وأما بالنسبة إلى معنيين نحو: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، فإنهما «ظاهران» في الإحلال والتحريم «نص» في التفرقة بينهما»[1].

ولقد أثبت بعض الأصوليين هذا المعنى في تعريف الظاهر، إذ يعرّفه الخادمي في مجامع الحقائق بقوله: «أما الظاهر فما ظهر المراد منه بمجرد صيغته محتملًا للتأويل والتخصيص والنسخ سواء كان مسوقاً له أم لا»[2]. وهذا يعني أن بين الظاهر والنص عموماً وخصوصاً مطلقاً، فالنص داخل في الظاهر[3] وأخص منه، وكل نص ظاهر ولا عكس.

الرأي الثاني:

اشترط عدم السوق وهو قول المتأخرين أي معظم الشارحين:

وعلى هذا الرأي تكون الأقسام الأربعة (الظاهر والنص والمفسر والمحكم) متباينة من حيث الوجود والمفهوم. وقد نسب هذا الرأي إلى صدر الشريعة صاحب التنقيح بقوله: «ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له سمي نصاً، يقول الإزميري: وهذا يقتضي اعتبار عدم السوق في الظاهر»[4] ونسب معظم الشارحين هذا الرأي إلى فخر الإسلام البزدوي، وإن كان صاحب الكشف على أصول البزدوي يعارض في هذا القول ويقول: «وليس ازدياد وضوح النص عليه بمجرد السوق كما ظنّوا، إذ ليس بين قوله تعالى:

---

(١) حاشية فصول البدائع في أصول الشرائع للفناري وصاحب الحاشية هو ابن المؤلف محمد شاه ص١١٨ مخطوط دار الكتب.

(٢) منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق ٧٠.

(٣) كشف الأسرار/ المنار للنسفي ١٤٢/١ وكذلك فصول الحواشي لأصول الشاشي ١٠٠.

(٤) حاشية الإزميري/ مرآة الأصول ج١ ص٣٩٧.

ولكن التفتازاني صاحب التلويح يرى أن صاحب التوضيح/ التنقيح «عبيدالله بن مسعود» يقول برأي المتقدمين القائلين بالتداخل في الوجود. يقول التفتازاني: «وظاهر كلامه ـ أي المصنف ـ بأن المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقاً له أو لا.. وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين.. فتكون الأربعة متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود» انظر التلويح/ التوضيح/ التنقيح ٤٠٨/١.

﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ﴾ [النور ٢٤/ ٣٣].

مع كونه مسوقاً في إطلاق النكاح وبين قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم﴾ [النساء ٤/ ٣].

مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع وإن كان يجوز أن يثبت لأحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز أن يثبت لأحدهما مزية على الآخر بالشهرة أو التواتر أو غيرهما من المعاني بل ازدياده عليه بأن يفهم منه ما لم يعرف من الظاهر بقرينة نطقية تنضم سباقاً أو سياقاً تدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق»[1].

والحق أن هذا الرأي القائل باشتراط عدم السوق في الظاهر، يجعل حدوداً بين الأقسام الأربعة بحيث لا تلتبس على الناظر فيها. ويجعل القاعدة واضحة جلية في التباين بين الأقسام الأربعة في الوجود والمفهوم مما يسهل على الأصولي وعلى طالب العلم التمييز بينها بمجرد سماعها. ولهذا يقول ابن الهمام في تعريف الظاهر: (فمتأخرو الحنفية قالوا: ما ظهر معناه الوضعي بمجرده محتملًا ـ إن لم يسق له ـ مع احتمال التخصيص والتأويل)[2].

وجاء في فريدة الأصول في فقه أبي حنيفة:

الظاهر اللفظ الذي قد عرفا ... مراده بين الملا بلا خفا

---

(١) راجع حاشية الإزميري/ المرآة ج١١ ص٢٩٧، كشف الأسرار/ البزدوي ج١ ص٤٧ وقوله قرينة نطقية تنضم سباقاً مثل: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾: فهذه قرينة أثبتت أن المقصود من قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ هو نفي التماثل فصار ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ ظاهر في حل البيع وحرمة الربا. ونص في نفي التماثل (التفرقة بينهما) فهذه القرينة السابقة هي التي زادت وضوح النص على الظاهر. أما القرينة السياقية مثل قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَـٰثَ وَرُبَـٰعَ﴾ فالآية ظاهرة في حل النكاح، نص في عدد الأزواج بسبب القرينة ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَـٰثَ وَرُبَـٰعَ﴾.

(٢) تيسير التحرير ج١ ص١٣٦، والتقرير والتحبير/ التحرير ١/١٤٦.

لكن هذا بسماع الصيغة مع عدم السوق له فاستثبت[1]

❁ ❁ ❁

(١) فريدة الأصول في فقه أبي حنيفة لمحمد بن إبراهيم الطرابلسي ص١٤.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثاني

النص

وفيه مطالب:

المطلب الأول: النص لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: زيادة وضوح النص على الظاهر.

المطلب الثالث: حكم النص: وفيه فرعان:

أ) **الفرع الأول:** حكم النص من جهة العمل.

ب) **الفرع الثاني:** حكم النص من جهة العموم والخصوص والسبب.

المطلب الرابع: أمثلة عن النص وتعارضه مع الظاهر.

المطلب الأول: النص لغة واصطلاحاً

معناه اللغوي:

نصّ: ينصّ: نصاً (من باب نصر: ينصر: فتح ضم) كل ما أظهر فقد نص. نصّ الحديث: رفعه، وقال عمرو بن دينار: ما رأيت رجلًا أنص للحديث من الزهري أي أرفع وأسند.

ونـص الـحـديـث إلـى أهـلـه   فـإن الـوثـيـقـة فـي نـصـه

نص ناقته: استخرج أقصى ما عندها من السير.

نصت الظبية جيدها: رفعته.

وضع على المنصة: أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور.

نص النساء العروس: رفعنها على المنصة وهي الكرسي الذي تقف عليه في جلائها وهي تنتص عليها لترى بين النساء. وفي حديث عبدالله بن زمعة: أنه تزوج بنت السائب فلما نصت لتهدى إليه طلقها أي أقعدت على المنصة.

والمنصة: بالكسر: سرير العروس وبالفتح الحجلة عليها من قولهم نصصت المتاع: إذا جعلت بعضه على بعض (وكل شيء أظهرته قد نصصته).

وفي الحديث «أن النبي ﷺ حين دفع من عرفات سار العنق فإذا وجد فجوة نص» أي رفع ناقته في السير، وسير نص ونصيص أي السريع الشديد وفي الحديث: «أن أم سلمة قالت لعائشة رضي الله عنهما: ما كنت قائلة لو أن رسول الله ﷺ عارضك ببعض الفلوات ناصة قلوصك من منهل إلى آخر» أي رافعة لها في السير، قال أبو عبيد: النص: التحريك حتى تستخرج من الناقة أقصى سيرها وأنشد: وتقطع الخرق بسير نص.

وأصل النص: أقصى الشيء وغايته ثم سمي به ضرب من السير السريع قال ابن الأعرابي: النص الإسناد إلى الرئيس الأكبر وفي الحديث «نصية من همدان من كل حاضر وباد» النصية من ينتص من القوم: أي يختار من نواصيهم وهم الرؤساء والأشراف[1]. قال حاجز بن الجعيد الأزدي:

(١) راجع لسان العرب باب الصاد فصل النون ج٨ ص٣٦٦ - ٣٦٧. المصباح المنير ج٢ ص٨٣٥، النهاية في غريب الحديث ج٥ ص٦٨، أساس البلاغة ص٩٦١، والقاموس المحيط (باب الصاد فصل النون ٣١٩/٢).

أأن قد نصصت بعدما شبت سيدا تقول وتهدي من كلامك ما تهدى

وبلغ الشيء نصه: أي شدته ومنتهاه.

ولا يستوي عند نص الأمور كباذل معروفه والبخيل

وفي الحديث عن علي ﷺ: «**إذا بلغ النساء نص الحقاق فالعصبة أولى**» أي بلغن الغاية التي عقلن فيها أو قدرن على الحقاق وهو الخصام (أو حوق فيهن فقال كل واحد من الأولياء أنا أحق أو استعاره من حقاق الإبل: جمع حقة وهي طروقة الجمل التي عمرها ثلاث سنوات ودخلت في السنة الرابعة) والأولياء أولى من أمها. ونص فلاناً: استقصى مسألته عن الشيء. وروي عن كعب أنه قال (يقول الجبار احذروني فإني لا أناص عبداً إلاّ عذبته) أي لا أستقصي عليه في السؤال ونصص الرجل غريمه: إذا استقصى عليه.

وانتص الشيء وانتصب: إذا استوى واستقام (فبأت منتصاً وما تكردسا)[1]. ومجموع هذه المعاني يؤدي إلى معنى واحد: أن النص: هو المرتفع الظاهر الذي ليس فيه خفاء فلا يلتبس على ناظر ولا يغيب معناه عن سامع، ومنها الناصية لأنها مقدمة الرأس وهي أعلى الجسم وأبرز جزء فيه وهي أكثر أجزاء الجسم ظهوراً، وهو يمهد لنا المعنى الاصطلاحي للنص.

النص اصطلاحاً:

(هو اللفظ الذي اتضح معناه أكثر من الظاهر بسبب قرينة دلت على أن معناه هو المقصود من سوق الكلام مع احتمال التأويل والتخصيص والنسخ). ومن هذا التعريف يتبين لنا:

١ ـ أن النص واضح الدلالة كالظاهر فلا يتوقف فهم المراد منه على دليل خارجي فلا يفتقر في إفادة معناه إلى غيره، وكذلك فإنه لا يحتاج إلى بحث وتأمل، بل تفهم صيغته مباشرة.

---

(١) لسان العرب ج٨ ص٣٦٨ ـ ٣٦٩. القاموس المحيط ج٢ ص٣١٩.

٢ ـ أن النص أكثر وضوحاً من الظاهر.

٣ ـ أن سبب ازدياد وضوح النص على الظاهر بسبب قرينة تقترن بالكلام. والقرينة قد تكون سباقية (تسبق الكلام) وذلك كقوله جل شأنه: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة ٢/ ٢٧٥].

فهذه قرينة تدل أن المقصود من سوق الكلام في قوله ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ هو التفرقة بين البيع والربا ونفي التماثل بينهما رداً على الكافرين الذين يقولون بالتماثل بينهما.

فهذه الآية ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ ظاهر في حل البيع وحرمة الربا ونص في التفرقة بينهما وقد تكون القرينة سياقية (أي تأتي بعد الكلام) وذلك كما ورد في الذكر الحكيم: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء ٤/ ٣].

فقوله جل وعلا: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾: قرينة جاءت بعد ﴿فَٱنكِحُوا۟﴾ لتدل أن المقصود من سياق الكلام هو بيان العدد الذي يسمح به للمسلم. فهذه الآية: ظاهر في حل النكاح... نص في العدد.

وهكذا فإن القرينة هي الفيصل بين الظاهر والنص والتي تشير بوضوح إلى أن النص هو المقصود من هذا الكلام[1]. وإن كانت هذه مسألة خلافية بين علماء الأصول: أزيادة وضوح النص عن الظاهر بسبب سوق الكلام أم بسبب القرينة؟ ولقد وقع في نفسي أن القرينة هي التي أظهرت أن النص هو المقصود الأصلي من الكلام وهي التي وضحت النص أكثر من الظاهر، وعلى هذا فلا يبقى خلاف في واقع الأمر حول هذه المسألة وهذا ما تضمنه التعريف الذي استقيته من معظم كتب الأصوليين، ولقد مر معنا في الصفحة

(١) راجع كشف الأسرار/ البزدوي ج١ ص٤٧، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٨/١، أصول السرخسي ١٦٤/١، السراج الهندي/ المغني ٣٧ مجلد ٢ من الجزء الأول مخطوط الأزهر، وكذلك منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق ٧١، وشرح ابن ملك على المنار مع حواشي المنار ٣٥١/١.

السابقة بعض المصادر التي اعتمدت عليها في التعريف وسنعرض إلى هذه النقطة بشيء من التفصيل بعد قليل.

٤ ـ إن النص هو المقصود الأصلي من سوق الكلام وهو ما يعنيه المتكلم من كلامه ابتداء وهذا محل اتفاق بين العلماء من الأصوليين. إذ أنهم يجمعون على أن النص مقصود من سياق الكلام وأن الذي اختلفوا فيه هو اشتراط عدم السوق في الظاهر حتى يصبح النص مبايناً للظاهر، وقد مر الخلاف في مبحث اشتراط عدم السوق في الظاهر. وهذا التعريف الذي اخترناه مستقى من معظم مصادر أصول الحنفية وإليك بعض التعريفات التي عرفها المحققون منهم:

١ ـ عرفه الدبوسي المتوفى سنة **٤٣٠**هـ في (تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع).

النص: (هو الزائد على الظاهر بياناً إذا قوبل به)(١).

٢ ـ وعرفه البزدوي فخر الإسلام في أصوله: (المتوفى سنة **٤٨٣**هـ).

(ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة)(٢).

٣ ـ وعرفه شمس الأئمة (السرخسي) في أصوله: (ما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة)(٣).

ولعلك تلاحظ أنّ تعريفنا هو نفس المعنى الذي أورده شمس الأئمة في أصوله وإن كنا قد أضفنا حكم النص في التعريف، احترازاً عن المفسر والمحكم، وكذلك تلاحظ أن شمس الأئمة قد حدد القرينة بأنها لفظية حتى

---

(١) التقويم للدبوسي مخطوط دار الكتب ص٢٠٣.

(٢) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٤٧/١.

(٣) أصول السرخسي ١٦٤/١.

لا يرد اعتراض على تعريف البزدوي مثلًا أو غيره الذين قالوا (بمعنى من المتكلم) فيقول المعترض أن قوله: (بمعنى من المتكلم)(١) أعم من أن تكون قرينة نطقية، أو هي سوق الكلام أو غيره، فإذا قصرناها على القرينة النطقية فإننا ندلل بالعام على الخاص، ولا دلالة للعام على الخاص. ثم إذا بينا أن مراد المتكلم ذلك المعنى بالقرينة النطقية فقد خصصنا المعنى فلم يبق النص محتملًا للتخصيص وهذا مخالف لإجماع الأصوليين(٢).

فجاء تعريف السرخسي دفعاً لهذا الاعتراض الذي قد يرد من المعترض محدداً بأن زيادة الوضوح بقرينة تقترن باللفظ إلا أن بعض المحشين اعترض كذلك بأن تعريف السرخسي لا يعين القرينة المقترنة باللفظ بأنها نطقية بل قد تكون القرينة حالية إلا أن عبدالعزيز البخاري شارح أصول البزدوي بين أنه لا يوجد في آية ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ إلا القرينة النطقية. ثم إن القرينة الحالية مقترنة بالمتكلم والقرينة المحلية مقترنة بالمحل(٣). وهذا ما يراه عبدالعزيز البخاري صاحب كشف الأسرار على أصول البزدوي إذ يقول: «بل ازدياده (وضوح النص على الظاهر) بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم إليه سباقاً أو سياقاً تدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق»(٤).

ويعرفه النسفي صاحب المنار بنفس تعريف البزدوي ولكن بدلًا من (بمعنى من المتكلم) قال: (لمعنى من المتكلم) فأبدل الباء لاماً(٥).

ملاحظة حول السوق للنص: مر معنا مرات عديدة خلال عرض الأمثلة على الظاهر أن هذه الآية مثلًا ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ ظاهر

---

(١) كشف الأسرار/ البزدوي ٤٧/١ وقد أوردها النسفي صاحب المنار بلفظ (لمعنى من المتكلم) انظر كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٢/١.

(٢) شرح ابن ملك على المنار ص٣٥٢.

(٣) حاشية الرهاوي على شرح ابن ملك/ المنار ص٣٥٢.

(٤) كشف الأسرار/ البزدوي ٤٧/١.

(٥) كشف الأسرار/ المنار ١٤٢/١، وكذلك ابن ملك/ المنار ٣٥٢.

في حل البيع وحرمة الربا نص في التفرقة بينهما وذكرنا في التعليل أنها نص لأنها مقصود الشارع وهي المعنية بسوق الكلام ابتداء. وقد يسأل سائل لماذا لم تكن الآية «نصاً» فيهما أو «ظاهراً» فيهما ويمكن الإجابة على هذا: بأن حل البيع وحرمة الربا معروف قبل هذا الوقت بكثير وقد مر معنا أن هذه الآية من أواخر ما نزل من الآيات كما روى البخاري عن الشعبي عن ابن عباس قال: (آخر آية نزلت على النبي ﷺ آية الربا)[1] أما الربا فقد حرم في معرض آيات غزوة أحد الواقعة في شوال سنة ثلاث هجرية، وأما البيع فالأدلة على حله لا تكاد تحصى.

وبما أن أدلة الحل والتحريم سابقة على هذه الآية فهذا يكون تكراراً لا فائدة فيه وهو عبث وكلام الشارع منزه عن العبث فلا بد من فائدة في هذه الآية وهي (التفرقة بينهما لنفي التماثل رداً على الكفار الذين يدعون التماثل بينهما) ولذا لا يكن اعتباره نصاً فيهما (الحل والحرمة) من جهة والتفرقة من جهة أخرى حتى يحمل الكلام على الإفادة لا على الإعادة[2] والحمل على الإفادة أولى. وقد يقال إن لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر.

فنقول جواباً على هذا: إن الكلام إذا كان نصاً فإنه يكون أوضح لأنه سيق للمقصود فلا حاجة للتكرار لزيادة الإيضاح.

المطلب الثاني:
زيادة وضوح النص عن الظاهر

اتفق الأصوليون من الحنفية على قواعد وأحكام بالنسبة للظاهر والنص منها:

١ ـ النص أوضح من الظاهر.

---

(١) فتح الباري لابن حجر ج٩ ص٢٧٢ وانظر تاريخ القرآن للكردي المكي ٣٧.

(٢) كشف الأسرار/ المنار /١٤٢، وكذلك حاشية الرهاوي/ ابن ملك/ المنار ٣٥١.

٢ ـ النص مقصود من سوق الكلام.

٣ ـ حكم كل منهما: وجوب العمل به مع احتمال التخصيص والتأويل والنسخ.

ولكن اختلف الأصوليون فيما بينهم حول نقاط تختص بهما.

١ ـ الوسيلة التي يزداد فيها النص عن الظاهر وضوحاً.

٢ ـ التداخل والتباين بين الظاهر والنص وهذه متفرعة عن اختلافهم حول اشتراط عدم السوق في الظاهر وقد مر هذا بالتفصيل في مبحث الظاهر فارجع إليه.

والآن لا بد من إلمام باختلافهم حول ازدياد وضوح النص عن الظاهر.

١ ـ قالت طائفة منهم: يزداد وضوح النص عن الظاهر بالسوق.

٢ ـ قال الآخرون: يزداد وضوح النص عن الظاهر بقرينة نطقية تقترن باللفظ سابقة له أو لاحقة له وقول الفريق الأول بأن النص يزداد عن الظاهر وضوحاً بالسوق ولقد كنا ضربنا مثلًا يوضح السوق كقولك: (نلت العالمية عام انتصار المسلمين) فنيل العالمية: «نص» وهو المقصود من سوق الكلام وانتصار المسلمين: «ظاهر» لأنه ليس مقصوداً من سوق الكلام. وكقولك: رأيت زيداً حين جاءني القوم. فرؤية زيد: نص لأنه المقصود من السوق، ومجيء القوم «ظاهر» لأنه ليس مقصوداً من السوق.. أقول أن قول هذا الفريق يؤدي إلى القول باشتراط عدم السوق في الظاهر حتى لا يلتبس الأمر على من يريد التمييز بين الظاهر والنص. وهذا هو رأي الشارحين لأصول البزدوي عدا عبدالعزيز البخاري. وهو رأي ابن ملك في شرحه على المنار إذ يقول رداً على صاحب كشف الأسرار على أصول البزدوي الذي يقول: «إن المحققين من أصوليي الحنفية لم يشترطوا عدم السوق ولم يتعرضوا له»، فيقول ابن ملك: «ولا نسلم أنه قد غفل عنه الكل فإن فخر الإسلام وصاحب المنتخب قالا في آية ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ

﴿وَرُبَعَ﴾ نص في بيان العدد لأنه سيق الكلام له. وهذا يقتضي أن يكون عدم السوق شرطاً في الظاهر وإلا لما صح تعليلهما به وإنما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتماداً على كونه مفهوماً من تعريف النص»[1].

٢ ـ والقائلون بالرأي الثاني: بأن زيادة الوضوح بقرينة لفظية: ونسبه عبدالعزيز البخاري إلى القاضي أبي زيد الدبوسي وصدر الإسلام أبي اليسر البزدوي وأبي القاسم السمرقندي وشمس الأئمة السرخسي. ولقد بين السرخسي هذا واضحاً في تعريف النص، إذ يقول في تعريف النص: (ما يزداد بياناً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة)[2].

يقول عبدالعزيز البخاري في كشف الأسرار على أصول البزدوي: اعلم أن أكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا أن قصد المتكلم إذا اقترن بالظاهر صار نصاً وشرطوا في الظاهر أن لا يكون معناه مقصوداً بالسوق أصلًا فرقاً بينه وبين النص قالوا لو قيل: رأيت فلاناً حين جاءني القوم كان قوله «جاءني القوم» ظاهراً في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق، ولو قيل ابتداء: «جاءني القوم» كان نصاً في مجيء القوم لكونه مقصوداً بالسوق. وهذا لأن الكلام إذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة إلى غير المسوق له. ولهذا كانت عبارة النص راجحة على إشارته[3] قالوا: وإليه أشار المصنف بقوله بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة، وبقوله فازداد وضوحاً على الأول بأن قصد به وسيق له.

---

(١) شرح ابن ملك/ المنار ٣٥٢ وصاحب المنتخب هو الأخسيكثي.

(٢) أصول السرخسي ١٦٤/١، وكشف الأسرار على أصول البزدوي ٤٧/١.

(٣) عبارة النص: ما أوجبه نفس الكلام وسياقه/ تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع ٢٣١.
إشارة النص: ما لا يوجبه سياق الكلام ولا يتناوله ولكن يوجبه الظاهر نفسه بمعناه ومن غير زيادة عليه أو نقصان/ التقويم ٢٣١ ومثالًا عليه ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ فعبارة النص تدل على أن بداية الصوم هو الفجر وإشارة النص تدل على جواز الإصباح جنباً. (تقويم الأدلة ٢٣٣، أصول السرخسي ٢٣٨/١) مخطوط الشامل/ البزدوي ١٥/٤.

قلت هذا كلام حسن: ولكنه مخالف لعامة الكتب فإن شمس الأئمة رحمه الله ذكر في أصول الفقه[1]: الظاهر: ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل. مثاله: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ [النساء ٤/ ١].

وقوله جل ذكره: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ﴾ [البقرة ٢/ ٢٧٥].

وقوله عز اسمه: ﴿فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة ٥/ ٣٨].

فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة. وهكذا ذكر القاضي الإمام أبو زيد في التقويم[2] وصدر الإسلام أبو اليسر في أصول الفقه.

ورأيت في نسخة أخرى من تصانيف أصحابنا في أصول الفقه: الظاهر: اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير إطالة فكرة ولا إجالة روية: نظيره في الشرعيات قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾ وقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾.

وذكر السيد الإمام الأجل أبو القاسم السمرقندي رحمه الله: الظاهر: ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالاً بعيداً نحو الأمر يفهم منه الإيجاب وإن كان يحتمل التهديد وكالنهي يدل على التحريم وإن كان يحتمل التنزيه فثبت بما ذكرنا أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقاً أو لم يكن ألا ترى أن شمس الأئمة وغيره جمعوا في النظائر بين ما كان مسوقاً وغير مسوق وألا ترى أن أحداً من الأصوليين لم يذكر في تحديده للظاهر هذا الشرط ولو كان منظوراً إليه لما غفل عنه الكل. وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا إذ ليس بين قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ﴾ [النور ٢٤/ ٣٢].

مع كونه مسوقاً في إطلاق النكاح وبين قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء ٤/ ٣].

---

(١) أصول السرخسي ١/١٦٤.

(٢) التقويم ٢٠٢.

مع كونه غير مسوق له فرق في فهم المراد للسامع. وإن كان يجوز أن يثبت لأحدهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور، يجوز أن يثبت لأحدهما مزية على الآخر بالشهرة أو التواتر أو غيرهما من المعاني. بل ازدياده بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم إليه سباقاً أو سياقاً تدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربا لم تفهم من ظاهر الكلام بل بسياق الكلام وهو قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة ٢/ ٢٧٥].

عرف أن الغرض إثبات التفرقة بينهما وأن تقدير الكلام وأحل الله البيع وحرم الربا، فأنى يتماثلان؟ ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة بأن قيل ابتداء: أحلّ الله البيع وحرم الربا.. يؤيد ما ذكرنا ما قاله شمس الأئمة رحمه الله.. وإليه أشار القاضي الإمام في أثناء كلامه. وقال صدر الإسلام[1]: النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام. وقال الإمام اللامشي: النص: ما فيه زيادة ظهور سبق الكلام لأجله وأريد به بالإسماع باقتران صيغة أخرى بصيغة الظاهر، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ نص في التفرقة بين البيع والربا حيث أريد به بالإسماع ذلك بقرينة دعوى المماثلة. وأما قوله: «بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة» فمعناه ما ذكرنا أن المعنى الذي به ازداد النص وضوحاً على الظاهر ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعاً، بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام أنه هو الغرض للمتكلم من السوق. كما أن فهم التفرقة ليس باعتبار صيغة تدل عليه لغة، بل بالقرينة السابقة التي تدل على أن قصد المتكلم هو التفرقة[2].

وبعد هذا النقل الطويل عن صاحب الكشف يتضح أن النص يزداد على الظاهر وضوحاً بقرينة كلامية، وهذه القرينة النطقية هي التي تبين أن

---

(١) صدر الإسلام البزدوي، هو أخو الفخر البزدوي.

(٢) كشف الأسرار البزدوي ١/ ٤٦ ـ ٤٧.

النص هو المقصود من سياق الكلام وهو الذي يعنيه المتكلم ابتداء من كلامه. إذ أن المعنى الأصيل من كلام المتكلم يبدو أكثر وضوحاً في النص بواسطة القرينة التي تقترن بالكلام سابقة أو لاحقة. وهذا الرأي الذي نراه في هذه النقطة، وإلا فما الفرق بين ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ﴾ وبين ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ مع أن الأولى «نص في إنكاح الأيامى». والثاني «ظاهر» في النكاح. فالأسلم أن نقول بقول المحققين الذي يراه عبدالعزيز البخاري حتى يمكن التمييز بوضوح بين النص والظاهر. وأما الشارحون لأصول البزدوي وكذلك ابن ملك فهم يقولون بأن ازدياد وضوح النص على الظاهر بالسوق.

فأما الشارحون لأصول البزدوي الذين احتجوا بقول البزدوي: (بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة) وقالوا: بأنه يعني سوق الكلام، وهذا معنى قوله: «بمعنى من المتكلم» وأما قوله: «لا في نفس الصيغة» فانتفت به القرينة لأنها صيغة كلامية. أقول يمكن الرد عليهم بما يلي:

إن قوله: «بمعنى المتكلم»: إن المتكلم قصد معنى النص ابتداء فمعنى: النص هو المعنى المقصود من كلام المتكلم ولذلك ساق الكلام له ودلل المتكلم على معنى السوق بإيراد القرينة سابقة أو لاحقة بصيغة النص. فالقرينة هي التي وضحت أن قصد المتكلم من كلامه هو معنى النص. وأما قوله: «لا في نفس الصيغة»: أي أنه ليس في نفس صيغة النص ما يدل على أنه مقصود المتكلم من كلامه وإنما جاء توضيح مقصود المتكلم بالقرينة التي هي خارجة عن صيغة النص، بدلالة ورود كلمة (نفس) فكلمة (نفس الصيغة) كما أرى هي التي توضح أن رأي البخاري هو الحق في الموضوع. إذ أن القرينة ليست واردة في (نفس الصيغة) وإنما هي خارجة عن نفس الصيغة، بصيغة أخرى مقترنة بصيغة نظم النص كما في قوله تعالى: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ قرينة وردت بعد صيغة ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ لتدل على أن الصيغة نص في عدد الأزواج.

وأما قول الذين قالوا بأن القرينة: قد تكون حالية ولا يشترط كونها نطقية، فهو قول مردود، لأن القرينة التي تقترن بالصيغة لا بد أن تكون نطقية. وأما قول ابن ملك: تعليقاً على عبارة البزدوي وصاحب المنتخب[1] في آية ﴿... فَٱنكِحُواْ ... مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ بأن الآية المذكورة نص في بيان العدد لأنه سيق الكلام له، إن هذا يقتضي أن يكون عدم السوق شرطاً في الظاهر وإلا لما صح تعليلهما به وإنما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتماداً على كونه مفهوماً من تعريف النص فيمكن الرد على هذا الكلام.

قوله (لأنه سيق الكلام له) إن هذا لا يتنافى مع كون سوق الكلام له أن يكون السوق واضحاً بقرينة نطقية، فاكتفى البزدوي والاخسيكتي بذكر السوق دون أن يبينا سبب السوق.

ملاحظة: إن قول ابن ملك هذا أخذ بمفهوم المخالفة وهذا يتضح من ناحيتين:

١ ـ تعليقه على قول البزدوي: (نص في بيان العدد لأنه سيق الكلام له) قائلًا: «وهذا يقتضي أن يكون عدم السوق شرطاً في الظاهر».

٢ ـ قول ابن ملك: «وإلا لما صح تعليلهما به وإنما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتماداً على كونه مفهوماً من تعريف النص». أي أن مفهوم المخالفة يقتضي (اشتراط عدم السوق في الظاهر) ما داموا قد اشترطوا في النص أن يكون الكلام مسوقاً له. وأحببنا أن نشير إلى هذه النقطة حتى لا يلتبس الأمر.. إذ أنه من المعروف أن الحنفية يقولون (بمفهوم المخالفة) ـ في غير النصوص الشرعية ـ فلا نزاع بين الأصوليين جميعاً (الحنفية والمتكلمين) على الأخذ بمفهوم المخالفة في عبارات المؤلفين وكلام الناس ولهذا شاع بين العلماء «أن مفاهيم الكتب حجة» فيؤخذ بمفهوم المخالفة في عقود الناس وتعريفاتهم وألفاظهم وعباراتهم

(١) ابن ملك/ المنار ٣٥٢. وأما صاحب المنتخب فهو محمد بن محمد بن عمر الاخسيكتي واسم الكتاب (المنتخب مجمع النخب).

واصطلاحاتهم. وهذا محل اتفاق بين الأصوليين. اللهم إلا ما روي عن محمد بن الحسن(١).

وإنما النزاع في الاحتجاج بمفهوم المخالفة في الألفاظ الشرعية الواردة في الكتاب العزيز والسنة المطهرة(٢). فالحنفية لا يقولون به وجمهور المتكلمين يقولون به. يقول الجصاص «ومذهب أصحابنا أن المخصوص بالذكر حكمهُ مقصور عليه ولا دلالة فيه على أن حكم ما عداه بخلافه»(٣). وقد اعتبر الحنفية أن مفهوم المخالفة من الاستدلالات الفاسدة(٤).

المطلب الثالث:
حكم النص وفيه فرعان:

الفرع الأول: حكم النص من جهة العمل

ذكر سابقاً أن حكم النص هو نفس حكم الظاهر وهو:

وجوب العمل به، مع احتمال التخصيص والتأويل والنسخ.

لكن النص يختلف عن الظاهر من جهة حكمه في نقطتين:

---

(١) روى محمد بن الحسن في السير الكبير قال: «إذا حاصر المسلمون حصناً من حصون المشركين فقال رجل من أهل الحصن أمنوني على أن أدلكم على مائة رأس من السبي في قرية كذا، فأمنه المسلمون على ذلك فنزل ثم لم يخبر بشيء. فإنه يرد إلى مأمنه لأنه لم يقل إن لم أريكم فلا أمان لي». فلم يجعل محمد وقوع الأمان على هذا الشرط حاملًا على أنه متى لم يف بالشرط فلا أمان له. وهذا يدل من مذهبه دلالة واضحة على أن التخصيص بالذكر أو التعليق بالشرط لا يدل على أن ما عداه فحكمه بخلافه انظر أصول الجصاص ٥٠ مخطوط في دار الكتب المصرية.

(٢) أصول الفقه الإسلامي لزكي شعبان ص٣٨٦. وعلم أصول الفقه لعبدالوهاب خلاف ٣٥٦.

(٣) أصول الجصاص ٥٠ مخطوط دار الكتب المصرية.

(٤) منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق ١٣٢ وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار ٢٦٨/١ وكشف الأسرار/ أصول البزدوي ٥٧٣/٢.

١ ـ إن النص أولى من الظاهر عند التعارض.

٢ ـ إن احتمال التخصيص والتأويل والنسخ في النص أبعد منه في الظاهر. ولنضرب مثلاً الآية: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ إن هذه الآية «ظاهر» في إباحة النكاح، «نص» في العدد ولنحاول أن نطبق عليها أحكام الظاهر والنص.

إن هذه الآية تحتمل التخصيص مع أنها نص في العدد فنقول: إن العدد كذلك مخصص بما وراء المحارم: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ ... وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء ٤/ ٢٣ ـ ٢٤].

وكذلك نقول: إن الآية ظاهر في إباحة النساء ولكنها نص في العدد بالاقتصار على أربع. فالتقيد بالعدد وهو الأربع متقدم على إباحة النساء عامة. إذ أنه إذا تعارض الظاهر والنص فالنص أولى، وهذه بديهية ما دام النص أوضح من الظاهر فهو أولى بالاعتبار عند التعارض ثم ينبني على هذا أن احتمال النسخ والتأويل والتخصيص الموجود في النص أبعد من الاحتمال الموجود في الظاهر[١].

أما التأويل الذي قد يتطرق إلى الآية، فقد تعني لفظة النكاح الوطء، وقد تعني العقد، وقد جاءت في الآيات القرآنية بالمعنيين.

ـ ففي العقد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [الأحزاب ٣٣/ ٤٩].

ـ وفي الوطء: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة ٢/ ٢٣٠].

جاء في كتاب المنافع/ المجامع (وحكمهُ وجوب العمل يقيناً مع الاحتمال السابق من التأويل والتخصيص والنسخ احتمال غيز ناشىء عن دليل فإن قولك جاءني زيد يفيد مجيء زيد قطعاً مع احتمال مجيء خبره أو كتابه أو رسوله بطريق المجاز وذلك الاحتمال لا يخرج النص عن

---

(١) تقرير الويديني/ المرآة ٣٣٩.

كونه قطعياً كما أن احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها حقيقة)[1]. ويستقيم هذا الكلام مع قول مشايخ العراق كالكرخي والجصاص وأبي زيد الدبوسي وعامة المتأخرين - القائلين بالعمل مع القطع واليقين - وأما مشايخ ما وراء النهر كأبي منصور الماتريدي فإنه يقول: «بوجوب العمل بالظاهر والنص ولكن مع الظن ولا يفيد القطع واليقين»، وتابعه على هذا أصحاب الحديث وأكثر الشافعية وبعض المعتزلة لأن الاحتمال عندهم وإن كان بعيداً إلا أنه يتنافى مع القطع واليقين، وقد أسلفنا الكلام في هذه المسألة.

الفرع الثاني: حكم النص من جهة العموم والخصوص والسبب

ذكرنا سابقاً أن الظاهر قد يكون عاماً وقد يكون خاصاً. فقد قال مصطفى صدقي صاحب حداد النصول على مرآة الأصول: (إن العام على تقدير إفادته الحكم فيما يتناوله من الأفراد مندرج تحت الظاهر)[2]. وبما أن النص كالظاهر - إلا أنه أكثر وضوحاً -. فلذا فإن النص قد ينتظم العام وقد ينتظم الخاص.

كذلك فقد أجمع المحققون من علماء الأصول أن حكم النص (يحتمل التخصيص والتأويل والنسخ) واحتمال التخصيص فيما إذا كان عاماً. وأما التأويل فهو يتحقق في العام والخاص[3]. فلو كان النص مختصاً (بالخاص) لما احتمل التخصيص. إلا أن بعض الأصوليين خالف جمهورهم مدعياً أن النص خاص دائماً، وادعى غيرهم وهم قلة كذلك أن النص مختص بالسبب. وقد رد على هذا الرأي الغريب جمهور من المحققين على رأسهم أبو بكر الرازي (الجصاص) المتوفى سنة ٣٧٠هـ وشيخه الشيخ أبو الحسن الكرخي وكذلك شمس الأئمة السرخسي وغيرهم.

---

(١) المنافع/ المجامع ٧٢.

(٢) حداد النصول/ مرآة الأصول لمصطفى صدقي ٥٠٩/١.

(٣) تيسير التحرير ١٣٧/١.

أما الجصاص فإنه يعرف النص فيقول: (ما يتناول عيناً مخصوصة بحكم ظاهر بين المعنى فهو نص. وما يتناوله العموم فهو نص أيضاً)[1].
ويدلل الجصاص على رأيه بأن النص قد يكون عاماً بقوله: «وذلك لأنه لا فرق بين الشخص المعين إذا أشير إليه بعينه وبين حكمه وبين ما يتناوله العموم إذا كان العموم اسماً لجميع ما تناوله وانطوى تحته وبين المنصوص وهو ما نص عليه باسمه، ومن الدليل على ذلك أن أحداً من المسلمين لا يمتنع من إطلاق القول بأن الله تعالى قد نص على تحريم الأم بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء ٤/ ٢٢].

وأن قطع يد السارق منصوص عليه بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة ٥/ ٣٨].

وكذلك جلد الزاني وإيجاب القصاص على قاتل العمد (إنما نص على حكمه بعموم لفظ ينتظم ما شمله الاسم من غير إشارة إلى عين منصوصه).
وليس جواز دخول الاستثناء على لفظ العموم وجواز التخصيص بمانعة من أن يكون نصاً إذا لم تقم دلالة التخصيص كما أن العدد الذي يتناوله اسم العشرة منصوص عليه بذكر العشرة مع جواز دخول الاستثناء عليها، ولأن المشار إليه بعينه يجوز إدخال الشرط عليه وتعليقه بحال أخرى ولم يمنع ذلك أن يكون نصاً إذا عري من شرط أو ذكر حال»[2].

ويقول الجصاص أيضاً: «وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول في معنى النص نحواً مما ذكرنا، وكان يقول أيضاً في اللفظ المحتمل لضروب التأويل: (إن قامت له الدلالة على بعض المعاني أنه المراد جاز له أن يقول هذا نص عندي)»[3]. وأما السرخسي: فقد عزا الالتباس الذي نشأ في أذهان القائلين بخصوص النص دائماً إلى نقطتين:

---

(١) مخطوط أصول أبي بكر الرازي (الجصاص) نسخة في الأزهر ١٥/١.
(٢) أصول الجصاص ١٦١ مخطوط الأزهر.
(٣) أصول الجصاص ١٧/١ مخطوط بالأزهر.

أولاهما: القرينة التي تزيد إيضاح النص عن الظاهر. فالقرينة مقترنة بصيغة النص.

ثانيتهما: أن سوق الكلام يكون خاصاً بالنص ولذا يختص النص بالسبب الذي كان سياق الكلام من أجله ولا تثبت به الأحكام كما هو الحال في الظاهر. ولكن السرخسي يقول: (وليس كذلك عندنا فإن العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص السبب عندنا. فيكون النص: ظاهراً لصيغة الخطاب، نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها)(١). ويقرر السرخسي رفض قولهم الأول بقوله: (فعرفنا أن النص ما يزداد وضوحاً لمعنى من المتكلم ليظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاماً كان أو خاصاً)(٢).

أما الأدلة على أن (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السب) فإنها متوافرة ولا يتسع المجال لسردها، إلا أننا نقول بأن كثيراً من الآيات والأحاديث وردت لأسباب خاصة، ولم يقل أحد من الصحابة أنها مقصورة على تلك الأسباب، فيشبه أن يكون ذلك إجماعاً. وإليك بعض الأمثلة:

١) آية الظهار نزلت في خولة بنت ثعلبة زوج أوس بن الصامت(٣).

٢) آية اللعان نزلت في هلال بن أمية(٤).

٣) آية السرقة نزلت في سرقة رداء صفوان أو في سرقة المجن(٥).

---

(١) أصول السرخسي ١٦٤/١.

(٢) أصول السرخسي ١٦٤/١.

(٣) راجع تفسير الطبري ١/٢٨، وابن كثير ٣١٩/٤، والمستصفى ٦٠/٢، والأحكام للآمدي ٣٤٨/٢.

(٤) انظر الأحكام للآمدي ٣٤٨/٢، والمستصفى ٦٠/٢، والطبري ٨١/١٨، وابن كثير ٢٦٥/٣.

(٥) انظر المستصفى للغزالي ٦٠/٢، وإحكام الأحكام للآمدي ٣٤٨/٢، وأسباب النزول للواحدي ١٧٢.

٤) قوله ﷺ: **«الماء طهور لا ينجسه شيء، إلا ما غير طعمه، أو لونه، أو ريحه»** هو جواب للسؤال عن ماء بئر بضاعة[١].

(وهذه الأمثلة تدل على أنه لا منافاة بين عموم الألفاظ، وبين الخصوص المستفاد من السبب لأن السبب لا يصلح أن يكون معارضاً لعموم اللفظ، إذ كون اللفظ بياناً لمحل السؤال لا ينافي كونه بياناً لغير ذلك المحل، فالمقتضى لعموم الألفاظ قائم، والمانع من عمومها منتف)[٢].

يقول الشيخ مصطفى الويديني في شرحه لحديث: **«أيما إهاب دبغ فقد طهر»**[٣]: «إنه نص وظاهر، أما كونه نصاً فبالنظر إلى السوق حيث ساق هذا الحديث الشريف لبيان حال إهاب شاة ميمونة، وأما كونه ظاهراً فبمجرد النظر إلى المعنى المستفاد من اللفظ الشريف: واللفظ الشريف عام، فكان النص من العام، وإن كان سبب الورود خاصاً فلا يكون مختصاً بالسبب»[٤].

ولا بد أن نضرب مثلًا نوضح فيه قول الأصوليين بالنسبة للسبب ومدى ارتباط العام بسببه وحكم العام الذي ورد بسبب خاص. روى

---

(١) رواه ابن ماجه حديث رقم ٥٢١ ج١/١٧٤، ورواه بدون الاستثناء النسائي ١/١٧٤، وأبو داود ١/١٩ ط الحلبي، والترمذي ١/٩٧ شاكر وقال: حديث حسن، وقال أحمد بن حنبل حديث بئر بضاعة صحيح، وأخرجه أيضاً الشافعي في الأم، والدارقطني والبيهقي والحاكم. راجع نيل الأوطار ١/٣٩ ـ ٤٠.

(٢) راجع أثر القواعد الفقهية/ جاد الرب نقلًا عن تخريج الفروع على الأصول للزنجاني تحقيق محمد أديب صالح ١٩٤.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحيض بلفظ (إذا دبغ الإهاب فقد طهر) انظر شرح النووي/ صحيح مسلم ج٤/٥٣ وأخرجه أحمد. انظر المسند ١/٢١٩، ١/٢٤٣، ١/٢٧٠ ط الحلبي، ولفظ مسلم هو لفظ أبي داود. انظر سنن أبي داود ٢/٣٨٦ ط الحلبي، وأخرجه الترمذي في كتاب اللباس حديث رقم ١٧٢٨ ج٤/٢٢١، وأخرجه ابن ماجه في كتاب اللباس ج٢/١١٩٣، وأخرجه الدارمي في الأضاحي. قال ابن عبدالهادي: «أخرجوه (الجماعة) إلا البخاري، وقد تكلم فيه أحمد، ورواه الدارقطني من حديث ابن عمرو، وحسن إسناده» انظر المحرر لابن عبدالهادي ص٧.

(٤) تقرير الويديني/ المرآة ٣٣٨.

البخاري في صحيحه عن عائشة ﷺ قالت: «كان عتبة عهد إلى أخيه سعد أن ابن وليدة زمعة مني فاقبضه إليك. فلما كان عام الفتح أخذه سعد فقال: ابن أخي عهد إلي فيه، فقام عبد بن زمعة، فقال: أخي وابن وليدة أبي، ولد على فراشه. فتساوقا إلى النبي ﷺ فقال سعد: يا رسول الله، ابن أخي قد كان عهد إلي فيه، فقال عبد بن زمعة: أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه. فقال النبي ﷺ: **هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر**. ثم قال لسودة بنت زمعة: **احتجبي منه**، لما رأى شبهه بعتبة، فما رآها حتى لقي الله»[1]، والشاهد في هذا الحديث هو (الولد للفراش وللعاهر الحجر)، فقد ورد على سبب خاص وهو الأمة المستفرشة وليدة زمعة.

فهل يعم كل فراش الزوجة وفراش الأمة؟ وقد وقع الاتفاق على تعميمه في الزوجات لكن الشافعي والجمهور اشترطوا الإمكان زماناً ومكاناً.

---

(١) فتح الباري ١٥/٣٣ ـ ٣٨، متفق عليه ورواه أبو داود والنسائي وابن ماجه عن عائشة ﷺ ورواه أحمد والترمذي والشيخان والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة، انظر الفتح الكبير ٣٠٨/٣، وانظر سنن ابن ماجه رقم ٢٠٠٦ ج١ ص٦٤٧، وانظر سنن النسائي ٦/ ١٨٠ ـ ١٨١.

شرح مفردات الحديث:

عتبة: عتبة بن أبي وقاص. وذكر أبو نعيم أنه هو الذي شج وجه رسول الله ﷺ يوم أحد، وقال: ما علمت له إسلاماً، وأنه مات كافراً، كذا أخرج الحاكم وحزم به ابن التين والدمياطي.

وليدة: المولودة، وتطلق على الأمة. قال الجوهري: هي الصبية والأمة، والجمع ولائد. زمعة: بفتح الزاي وتسكين الميم: هو زمعة بن قيس عبد شمس القرشي، والد أم المؤمنين (سودة). سعد: سعد بن أبي وقاص ﷺ.

للعاهر الحجر: أي للزاني الخيبة والخسران. والعهر (بفتحتين: الزنا) ومعنى الحديث العام: أن زمعة بن قيس (والد سودة ﷺ) كان له أمة وكان قد زنى بها عتبة بن أبي وقاص. فأوصى عتبة أخاه سعداً بأن يلحق ما تلده الأمة به ـ إذ كان نسب الزنا معترفاً به في الجاهلية ـ. وفي عام الفتح سنة ٨هـ ادعاه سعد وادعاه كذلك عبد بن زمعة، ورفع الأمر إلى الرسول ﷺ فقال الحديث: «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**» ولكنه ﷺ أمر سودة بالاحتجاب منه رغم إلحاق نسبه بزمعة وذلك للشبهة القائمة وزيادة في الحيطة ولأن في الولد شبهة بعتبة. والشاهد في هذا الحديث: (الولد للفراش وللعاهر الحجر) ورد على سبب خاص هو الأمة المستفرشة ـ وليدة زمعة ـ.

وعن الحنفية يكفي مجرد العقد فتصير فراشاً ويلحق الزوج الولد.

وبعد هذا الاتفاق حصل الاختلاف بين الحنفية والشافعية في جواز إخراج حكم صورة السبب من عموم اللفظ مع اتفاق الجمهور من الفريقين على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. قال الرازي: «والمحققون من المفسرين قالوا: خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ»(١).

١ - قال الشافعية: لا يجوز إخراج حكم صورة السبب من عموم اللفظ، ففي هذا الحديث السبب هو - ولد الأمة - فهو يلحق بالسيد المالك ادعاه أم لم يدعه. قال ابن حجر في الفتح (واستدل به على أن السبب لا يخرج ولو قلنا أن العبرة بعموم اللفظ) ونقل الغزالي تبعاً لشيخه والآمدي ومن تبعه عن الشافعي قولًا بخصوص السبب تمسكاً بما نقل عن الشافعي أنه ناظر بعض الحنفية لما قال: (إن أبا حنيفة خص الفراش بالزوجة وأخرج الأمة من عموم «الولد للفراش» فرد عليه الشافعي بأن هذا ورد على سبب خاص.. إلا أن الفخر الرازي قال بأن مراد الشافعي هو أن خصوص السبب لا يخرج والخبر إنما ورد في حق الأمة فلا يجوز إخراجه)(٢). وقال الفخر الرازي: (وفائدة هذا البحث أنه إذا وقع التعارض بين الدليلين أحدهما يوجب خروج سبب النزول والثاني يوجب خروج غيره فإن إبقاء سبب النزول وإخراج غيره أولى من العكس)(٣).

٢ - قال الحنفية: إن المراد بالخبر ما يكون بالنكاح لا ما يكون بالملك فخص عموم اللفظ بولد الحرة وأخرج عنه ولد الأمة مع أن هذا الخبر إنما ورد على ولد الأمة. وقد انتصر الفخر الرازي لمذهب الشافعية قائلًا: وهذا هو الحق الذي لا يتأتى العدول عنه وعلل ذلك بوجهين:

١) لأن دلالة اللفظ العام يتناول صورة السبب.

---

(١) تفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٣٩٨/٢ وقد أورد الرازي هذه القاعدة عند آية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ . . .﴾ [آل عمران ٣/ ٤].

(٢) فتح الباري ٣٦/١٥. ومناقب الإمام الشافعي لفخر الدين الرازي ٦٣.

(٣) مناقب الشافعي للفخر الرازي ٦٣.

٢) لما وقع السؤال عن تلك الصورة لم يجز إلا أن يكون هذا اللفظ جواباً عنها وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وأنه لا يجوز[1].

أما غير صورة السبب فإن الوجه الأول (عموم اللفظ) حاصل فيه والوجه الثاني غير حاصل فيه فثبت أن دلالة لفظ العام على صورة السبب من وجهين. ودلالته على غير صورة السبب من وجه واحد ولا شك أن الدلالة من وجهين أقوى من الدلالة من وجه واحد فخصوص السبب أقوى فلا يجوز إخراجه عن عموم اللفظ.

(وقد نقل الرازي عن أبي حنيفة قوله: إذا تزوج الرجل بحرة وطلقها في مجلس العقد بحضرة الشهود والقاضي من غير مسيس ثم أتت المرأة بولد لستة أشهر من وقت العقد يلحق به مع إحاطة علم القاضي والشهود بأنه ليس من وطء في فراشها ولو اشترى جارية بكراً وافتضها وحبسها في داره وأتت بولد لستة أشهر ثم أنكر الرجل كونه ولداً له انتفى عنه ذلك السبب مع القطع بأنه ولده مع أن لفظ الحديث إنما نزل فيه ولا شك أنه عجيب.. انتهى كلام الرازي)[2]. وقد أورد أبو المعين النسفي في أصول الفقه عدة اعتراضات على الرازي والشافعية منها:

١ ـ إن قوله ﷺ: «**هو لك**» يا عبد بن زمعة يعني أنه عبد له لأن اللام للتمليك كما يقال: هذا العبد لك أي ملكك.

٢ ـ قوله ﷺ لسودة بنت زمعة «**احتجبي منه**» ولو كان أخاها لما أمرها بالاحتجاب.

٣ ـ ورد في رواية البخاري إثبات ادعاء عبد بن زمعة نسبه وإلحاقه بأبيه إذ جاء في الرواية:

---

(١) إحكام الأحكام للآمدي ٣٤٩/٢.

(٢) مناقب الشافعي للفخر الرازي ٦٣ ـ ٦٤ «والتعبير بأن لفظ الحديث إنما نزل فيه» ليس موفقاً فالنزول للآيات ولو كان التعبير بأن الحديث قيل في هذه المناسبة لكان أولى وأوفق.

«فقام عبد بن زمعة فقال: أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه» وفراش الأمة يصير فراشاً بالادعاء وما دام عبد بن زمعة أقر بأنه ولد على فراش أبيه فقد أقر بأن أباه ادعاه. ولا خلاف بيننا وبينكم (بين الحنفية والشافعية) في هذه الحالة إنما الخلاف عند عدم الادعاء.

٤ ـ روى أبو يوسف في الأمالي أن عبد بن زمعة قال يا رسول الله: هو أخي، ولد على فراش أبي وهذه عين رواية البخاري. ولا خلاف بين أهل العلم في ثبوت هذا النسب. وقد أجاب الفخر الرازي عن هذه الأسئلة والاعتراضات التي احتج بها أبو المعين النسفي فقال:

١ ـ جواباً عن الأول: إن اللام موضوعة للاختصاص لا لإثبات الملك فإن العرب تقول: لا أبا لك والمراد نفي هذا الاختصاص لا نفي الملك فقوله عليه السلام: «**هو لك**» أي معناه إثبات الاختصاص بينه وبين عبد بن زمعة وقطع الاختصاص بينه وبين الآخر (سعد بن أبي وقاص ﷺ).

٢ ـ لم يدع أحد منهما الملك بل الاختلاف حول النسب فالجواب عن النسب وليس عن الملك.

٣ ـ أورد البخاري في الصحيح أنه أشركه في الميراث وهذا نص في نفس الملك.

٤ ـ أن رواية أبي يوسف في الأمالي: هو أخي، هو عين ما ندعيه وهو ثبوت النسب وليس ثبوت الملك.

٥ ـ أن أمر سودة بالاحتجاب احتياطاً لما رأى من شبه فيه بعتبة بن أبي وقاص[١].

وقد اعتذر كل من الآمدي والغزالي عن أبي حنيفة بأنه عساه لم يطلع على ورود الخبر (الولد للفراش) على وليد زمعة[٢]. وقد رجح الأستاذ جاد

(١) راجع مناقب الشافعي للفخر الرازي ٦٤ ـ ٦٥.

(٢) إملاءات في أثر القواعد في اختلاف الفقهاء لجاد الرب سنة ثانية أصول ص٢٠، وكذلك إحكام الأحكام للآمدي ٣٥١/٢.

الرب رأي الرازي في المسألة وأدلته فقال: «وهذا المسلك في بيان الترجيح أولى في نظري مما أطبقت عليه كتب الأصول من أن دلالة العام على حكم صورة السبب القطعية ودلالته على حكم غيرها ظنية ولذلك يمتنع تخصيص السبب بالاجتهاد بخلاف غيره فإنه يجوز إخراجه بالدليل المخصص لظنية الدلالة فيه، لأن ذلك إنما يسلم لو ثبت السبب بدليل قطعي وهو لم يثبت في آيات القرآن. وأما السنة فإن كانت متواترة لزم التسليم بالقطع وإلا فالدلالة ظنية»[1].

واحتج عن تخصيص العام بالسبب أي من يخصص النص الذي قد يكون عاماً بالسبب بما يلي:

أولاً: لو لم يكن السبب مخصصاً للعام فليس من ذكره فائدة. ولكن يمكن رد هذا الاحتجاج بأن فائدة ذكر السبب هو امتناع إخراجه بالتخصيص عن العموم بالقياس، لأن لفظ العموم لا بد أن يتناول صورة السبب، لأن الكلام جاء بياناً لحكم السبب بخلاف غير السبب فإنه مظنون بدخوله.

ثانياً: ذكر الزنجاني احتجاجاً للذين يقولون بأنه مختص بالسبب فقال: احتجوا في ذلك بأن قالوا: «اللفظ نص في حق السبب إجماعاً حتى لا يجوز تخصيصه بدليل»[2].

---

(١) إملاءات للشيخ جاد الرب هو رأي الآمدي في الأحكام. انظر إحكام الأحكام للآمدي ٣٥١/٢، وهو رأي الغزالي في المستصفى ٦٠/٢، وتخريج الفروع على الأصول للزنجاني ١٩٤.

(٢) وهذا رأي الشافعي ومالك وأبو ثور والمزني والقفال الشاشي وأبو بكر الدقاق من الشافعية: انظر تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ١٩٣، وانظر أحكام الآمدي ٣٤٧/٢. ويجب ملاحظة شيء مهم جداً وهو أن النص الذي يقوله الزنجاني ليس هو النص الذي نحن بصدده إذ أن الزنجاني شافعي والنص عندهم غير النص عند الحنفية. فالنص الذي عند جمهور المتكلمين يقابل المفسر والمحكم عند الحنفية ـ أي أنه غير قابل للتخصيص والتأويل ـ. ولذا فعندما يقول الشافعية والمتكلمون النص يعنون أنه لا يقبل التخصيص. والظاهر فقط هو الذي يقبل التخصيص عندهم، إذ أن الواضح عندهم قسمان فقط: الظاهر والنص.

(وكون اللفظ نصاً في محل السبب دليل على أنه لم يتناول غيره، إذ لو تناول غيره لتناوله على وجه الظهور حتى يجوز تخصيصه وإخراجه بالدليل المخصص ولو تناول غيره على وجه الظهور وجب ألا يتناول محل السبب على وجه النص لأن اللفظ العام إذا كان مستغرقاً متناولًا مسميات لا يكون متناولًا للبعض على سبيل الظهور، والبعض على وجه النص، لأن نسبة اللفظ العام إلى جميع المسميات نسبة واحدة، ولما اتفقنا على تناوله لمحل السبب على وجه، كان نصاً فيه ولم يجز تخصيصه، دل ذلك على أنه اختص به واقتصر عليه، وصار ذلك كما لو سئل النبي ﷺ عن شيء فأجاب السائل بنعم أو لا فإنه يختص بالسائل اتفاقاً)[1].

ولكن يمكن أن يرد على هذا القول بأن تناول اللفظ لمحل السبب «نصاً» لا يلزم منه أن يكون تناوله لغيره نصاً كذلك.. إذ لا يلزم اتحاد دلالة العام على جميع أفراده بأن تكون واحدة فيها جميعاً. فقد يتناول العام صورة السبب نصاً وغير صورة السبب ظاهراً. وإلا لما كان لذكر السبب فائدة ولما استطعنا أن نقول: أن هذا اللفظ نص في كذا وظاهر في كذا.

ثالثاً: ومما يحتج به أصحاب هذا الرأي القائل: باقتصار لفظ العموم على سببه الوارد عليه، أنه لو كان المراد عموم اللفظ فقط لما تأخر إلى وقوع الواقعة[2].

---

(١) أثر القواعد في اختلاف الفقهاء لجاد الرب **٢١**. نقلًا عن كتاب تخريج الفروع على الأصول للزنجاني **١٩٣ ـ ١٩٥**.

(٢) «إن الذين يقولون هذا الكلام لا يدركون طبيعة هذا الدين ولا منهاجه في العمل فهو دين واقعي حركي جاد يشرع لحالات واقعة في المجتمع الإسلامي المعلن عن استسلامه فعلًا لحكم الله، وقبوله إبتداء لأوامره ونواهيه. ولذا فلم ينزل التشريع إلا في المدينة المنورة، ولم يرد الله عز وجل أن ينزل شرائعه لتختتزن في مكة وذلك لتكون جاهزة فتنفذ فور قيام المجتمع الإسلامي في المدينة. ولذا فلم يعرف هذا الدين يوماً الفقه النظري وهو التشريع لحالات لم تقع بافتراض مشاكل ثم وضع الحلول لها. إن هذا الدين ليس نظرية تتعامل مع الفروض وإنما هو منهاج يتعامل مع واقع الحياة. والذين يشغلون أنفسهم بالتشريع لمجتمعات إسلامية الآن، وذلك بالبحث بالنظم الاقتصادية في =

رابعاً: وقالوا كذلك بأنه لو لم يكن للسبب مدخل في التأثير على اللفظ لما نقله الراوي لعدم فائدته.

والرد على هذا بأن نقل السبب يعين في فهم النص ويزيده نصاعة ووضوحاً لئلا تخرج صورة السبب من عموم اللفظ. وزيادة على هذا فإن النقل يساعد على معرفة أسباب النزول والسير[1].

خامساً: عموم الجواب زيادة عن صورة السبب يعني أن الجواب غير مطابق للسؤال. والإجابة عن هذا أن الجواب تناول السبب ثم زاد عليه. فحكم صورة السبب قد عرف فادعاء عدم المطابقة مردود[2].

ودفعاً للاعتراضات التي قد ترد على كون النص عاماً ولا يختص بسببه: عرف ملا خسرو صاحب المرآة/ المرقاة النص بأنه: (ما ازداد ظهوراً على الظاهر بمعنى من المتكلم خاصاً أو عاماً غير مختص بالسبب)[3].

وعند شرح ملا خسرو للتعريف أورد عند فقرة (غير مختص بالسبب)

= الإسلام والعلاقات الدولية في الإسلام في الوقت الذي لا يوجد على وجه الأرض مجتمع واحد مستعد لتطبيق هذا الدين، أقول: هؤلاء الذين يشغلون أنفسهم بهذا إنما يحاولون استنبات البذور في الهواء. فالمجتمع الإسلامي غائب عن الوجود والشهود. وهؤلاء يفصلون ألبسة لمجتمع قد يولد وقد لا يولد ولا يعرف حجم المولود الذي يولد. فكذلك فإننا لا نستطيع أن ندرك ابتداء المشاكل التي تواجه المجتمع الإسلامي إذا شاء الله له أن يوجد فالذين يشغلون أنفسهم في هذه الأيام برأي الإسلام في التأمين أو في تحديد النسل وغيره، من يدرينا إذا قام مجتمع مسلم فعلاً مستسلم بشريعة الله عازم على تنفيذ دينه، وطبق نظام الزكاة والصدقات والنفقات على الأقارب والأرحام، والدولة بعد ذلك كله كافلة لكل فرد فيها فهل هذا المجتمع يكون بحاجة إلى تأمين؟ ويجب أن ندرك حقيقة أساسية في هذا الدين وهي: *أن المجتمع الإسلامي هو الذي صنع الفقه*، وليس الفقه هو الذي صنع المجتمع الإسلامي» بتصرف عن ظلال القرآن عند آية ﴿ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة يوسف ٥٥/١٢] الجزء الثالث عشر من الظلال.

(١) انظر المستصفى للغزالي ٦١/٢. وكذلك إحكام الأحكام للآمدي ٣٤٩/٢.

(٢) إحكام الأحكام للآمدي ٣٥١/٢.

(٣) الإزميري/ المرآة ج٤٠٠/١.

عبارة السرخسي التي مر ذكرها فقال: قال شمس الأئمة: قال بعضهم النص يكون مختصاً بالسبب الذي كان السياق له فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فإن العبرة بعموم الخطاب لا بخصوص الأسباب فيكون النص: ظاهراً بصيغة الخطاب نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها[1].

ولكن الإزميري أورد عدة اعتراضات قد ترد على التعريف وشرحه منها:

١) أن قرينة السوق تمنع احتمال غير السوق له فيزداد به المسوق له وضوحاً من غير حاجة إلى أمر آخر.

٢) أن القرينة لا تختص بالنطقية لجواز أن تكون حالية.

٣) أنه يلزم ألا يكون قولنا (جاءني القوم) حين قصد به الإخبار نصاً فيه لعدم القرينة النطقية.

٤) أنه لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملًا لتأويل هو في حيز المجاز[2] لتعين المراد مع أن هذا الاحتمال باق في النص.

٥) أن ما ازداد وضوحاً بفهم معنى آخر هو تمام المراد لا مفهوم الظاهر كما هو الظاهر في تعريف النص.

---

(١) مرآة الأصول بشرح مرقاة الوصول ٤٠١، ويراجع كذلك أصول السرخسي ج١/١٦٤.

(٢) (محتملًا لتأويل في حيز المجاز) هذا التعبير أورده النسفي صاحب المنار في حكم النص وفسرت العبارة: أي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضح منه مع احتمال تأويل كان في معنى المجاز وهذا التأويل قد يكون في ضمن التخصيص بأن يكون عاماً يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره بأن يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة إلى أن يقال على احتمال تأويل أو تخصيص كما ذكره غيره. انظر نور الأنوار/ المنار لملاجيون في كتاب كشف الأسرار/ المنار ج١/١٤٢، وكذلك شرح ابن ملك/ المنار ٣٥٢.

أما الاعتراض الأول فقد مر الرد عليه أثناء البحث في ازدياد ظهور النص على الظاهر أبقرينة أم بالسوق؟ ورأينا عبدالعزيز البخاري ينتصر للمذهب الذي يقول بأن (النص يزداد وضوحاً عن الظاهر) بقرينة لفظية سباقية أو سياقية.

أما عن الاعتراض الثاني بأن القرينة قد تكون حالية فلقد أوردنا فيما سبق أن السرخسي قال بقرينة تقترن بالصيغة ـ وفسرها صاحب الكشف (عبدالعزيز البخاري) بأنها قرينة لفظية لأن المقترنة بالصيغة لا بد أن تكون قرينة لفظية.

أما الاعتراض الثالث: وهو قولهم (جاءني القوم) يلزم ألا يكون نصاً لأنه ورد دون قرينة، فنجيب عنه: إن هذا يشبه قولهم عن الآية: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ﴾ [النور ٢٤/٣٢] بأنها نص. ثم إن قولهم: جاءني القوم: هذه العبارة السوق فيها ظاهر ومعنى المجيء هو المقصود من سياق الكلام دون البحث عن القرينة. فالجملة الخبرية (جاءني القوم) نص لأن الكلام مسوق إليها دون البحث عن القرينة.

المطلب الرابع:
أمثلة عن النص وتعارضه مع الظاهر

كنا قد تعرضنا سابقاً في بحثنا عن أمثلة الظاهر إلى بعض الأمثلة وذكرنا خلال عرضها أن هذا المثل (نص في كذا وظاهر في كذا) فمثلًا عند إيرادنا آية: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة ٢/٢٧٥].

كمثال للظاهر قلنا إن هذه الآية: ظاهر في حل البيع وحرمة الربا، ونص في التفرقة بينهما.

وكذلك عندما مثلنا للظاهر بآية أخرى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ قلنا إن هذه الآية ظاهر في حل النكاح ونص في العدد. ومن الأمثلة التي أعطيناها للظاهر آية: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ فهذه الآية ظاهر في تحقيق النكاح وجواز العقد من المرأة

نص في ثبوت الحرمة المغلظة[1]. والآن دعنا نعرض لمثالين أو ثلاثة عن النص وتعارضه مع الظاهر:

١ ـ المثال الأول من الكتاب العزيز: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ﴾[2].

والآية الأخرى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ۚ﴾ [الأحقاف ١٥/٤٦].

قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: الآية الأولى نص والثانية ظاهر في حق مدة الرضاع لأن سوق الكلام في الثانية لبيان منة الوالدة على الولد بدليل سياق الآية: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ لِى فِى ذُرِّيَّتِىٓ ۖ إِنِّى تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٥﴾﴾.

فكانت الآية الأولى حجة على الثانية.

لكن أبا حنيفة أجاب عن هذا فقال: نعم كذلك إلا أن الآية الأولى وإن كانت نصاً في بيان مدة الرضاع ولكن التفسير بالحولين يحتمل الحمل على استحقاق الأجرة فإن النص قابل للتأويل بدلالة ظاهر الآية الثانية لأنهم أجمعوا على أن الرجل إذا طلق امرأته وطلبت أجرة الرضاع بعد حولين وأبى الزوج الإعطاء فإنه لا يجبر على ذلك ولو وقع في الحولين فإنه يجبر على الإعطاء إلا أنهما اعتبرا الحولين في جميع الأحكام[3].

٢ ـ المثال الثاني من السنة المطهرة «من ملك ذا رحم محرم منه عتق

---

(١) السراج الهندي ١/ المغني ٤٣ مجلد ٢ ج١.

(٢) ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ ۚ وَعَلَى ٱلْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ ۗ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗ وَإِنْ أَرَدتُّمْ أَن تَسْتَرْضِعُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٣﴾﴾ [البقرة ٢٣٣/٢].

(٣) انظر ص٣٠ الوافي/ الاخسيكتي مخطوط في دار الكتب. وانظر كذلك ١٤٥ ج١، كشف الأسرار/ المنار.

عليه»[1]، ويكون الولاء له بحكم الملك لأن هذا الحديث ظاهر في ثبوت الملك نص في ثبوت الحرية. فلفظ الحديث ورد فيه الملك وهو يعني الاختصاص وحرية التصرف ولا عتق إلا بإرادة المالك فهذا «ظاهر» الحديث وأما «النص» فيه فهو صلة الرحم التي تفرض العتق على المشتري الغني. وقد سيق الحديث لبيان هذا الحكم وقد خص الشافعي الرحم بالآباء والأبناء. إلا أن الجمهور اعتبروا أن هذا تخصيصاً بلا مخصص وعارضوه في هذا الرأي. وقد عارض الشافعي فيها من الشافعية الغزالي[2] والآمدي[3] والجويني[4].

٣ ـ المثال الثالث على تعارض الظاهر مع النص: من ألفاظ الناس. إذا قال الرجل لامرأته: طلقي نفسك. فقالت: أبنت نفسي. يقع الطلاق رجعياً لا بائناً. لأن قولها أبنت نفسي: «نص» في الطلاق الرجعي لأن كلامها خرج جواباً لكلام الزوج فيتضمن إعادته. وكلامه نص في الرجعي، فيكون كلامها أيضاً، كذلك إذ ولايتها مستفادة منه. فلو لم يجعل مجيبه يلزم لغو كلامها أيضاً، لكونها مبتدأة فظاهر في الإبانة لأن الإبانة فهم من قولها بمجرد السماع من غير قرينة. لكن النص راجح على الظاهر عند

---

(١) رواه أبو داود. انظر مختصر السنن حديث رقم ٣٧٩٠ ج٥/٤٠٧. ورواه ابن ماجه انظر سنن ابن ماجه حديث رقم ٢٥٢٤ ج٢/٨٤٣. ولفظة «من ملك ذا رحم محرم فهو حر»، ورواه الترمذي في السنن برقم ١٣٦٥ ج٣/٦٤٦، وقال: لا نعرفه مسنداً إلا من حديث حماد بن سلمة. وأخرجه النسائي وقال إنه منكر، انظر مفتاح الأصول ٦٥.

قال ابن عبدالهادي في المحرر: وقد روي من قول عمر ومن قول الحسن ومن حديث ابن عمر وعائشة، والله أعلم. انظر المحرر ١٦٨. قال المنذري: وقال أبو داود: لم يحدث هذا الحديث إلا حماد بن سلمة، وقد شك فيه.

(٢) انظر المنخول للغزالي ١٨٦، والمستصفى للغزالي ١/٤٠٥ وقد تأول الغزالي للشافعي بأنه لم يخصص الحديث بلا مخصص وإنما لم يثبت عنده الحديث لأنه موقوف على الحسن بن عمارة، والحسن بن عمارة: قال عنه ابن المديني: كان يضع الحديث. انظر تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة ١/٥٠.

(٣) إحكام الأحكام للآمدي ٣/٨٤.

(٤) انظر البرهان للجويني لوحة ١١٤/ب مخطوط في المكتبة الأزهرية وانظر كذلك البحر المحيط ٢/١١٥/ب مخطوط دار الكتب المصرية.

التعارض فيقع رجعياً[1].

والقاعدة العامة في تعارض الظاهر مع النص، أن النص مقدم على الظاهر ومرجح عليه وذلك لأنه أكثر وضوحاً منه، ولأن السياق كان له ابتداء. وسيق الكلام له فهو مقصود المتكلم من كلامه. ولا شك أن الأكثر وضوحاً مقدم على الأقل وضوحاً. وكذلك مقصود الكلام مقدم على ما لم يكن مقصوداً أصلياً من الكلام. فمن هنا قدم الأصوليون النص على الظاهر ورجحوه عليه. ولأجل هذا رجحت عبارة النص على إشارته. وكذلك قدم الأصوليون الخاص على العام ورجحوه عليه عند التعارض. لأن الخاص مقصود أصالة بالحكم. فاللفظ نص فيه وهو في العام غير مقصود أصالة بل في ضمن إقراره[2].

❀ ❀ ❀

(١) راجع ٤٥ مجلد ٢ ج١ السراج الهندي/ المغني مخطوط الأزهر وكذلك التبيين/ الاخسيكتي مخطوط دار الكتب.

(٢) راجع أصول الفقه عبدالوهاب خلاف ١٦٩ وكذلك كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٤٧/١.

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثالث

المفسر

وفيه مطالب:

١ ـ المطلب الأول: المفسر لغة واصطلاحاً.

٢ ـ المطلب الثاني: أمثلة للمفسر:

١ ـ فسجد الملائكة كلهم أجمعون.

٢ ـ وقاتلوا المشركين كافة.

٣ ـ طلقي نفسك واحدة.

٣ ـ المطلب الثالث: حكم المفسر.

المطلب الأول: المفسر لغة واصطلاحاً

المفسر لغة:

من فسر: يفسر: فسرا (من باب: ضرب: يضرب: ضرباً: فتح كسر) وكذلك يأتي من باب نصر فتح ضم.

والرباعي: فسر بتشديد السين للمبالغة: فسر: يفسر: تفسيراً. وكلها تعني معنى واحداً. وهو: بين ووضح.

والفسر: هو إظهار المعنى المعقول ومنه قيل لما ينبىء عن البول تفسرة والتفسير قد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها. وفيما يختص بالتأويل، ولهذا يقال تفسير الرؤيا وتأويلها وفي النظم الحكيم: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الفرقان ٢٥/٣٣].

وكل ما ترجم عن حال شيء فهو تفسرته[١].

وجاء في مخطوط الوافي (السفر كشف الظاهر ومنه المسفرة وهي المكنسة لأنها تكشف ظاهر البيت والفسر كشف الباطن ومنه التفسرة وهي الدليل الذي يعرض على الطبيب لأنها تحكي عما في الباطن)[٢].

فالفسر هو الإبانة وكشف المغطى.. والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل.. والتأويل رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر، قال الجوهري: «وأظنه مولداً»[٣].

المفسر اصطلاحاً:

«ما ازداد وضوحاً على النص، ولا يحتمل التخصيص ولا التأويل، ولكنه يحتمل النسخ».

ومن التعريف يتبين لنا ما يلي:

١ ـ أن المفسر أوضح من النص. وذلك بسبب المقطع الثاني من التعريف وهو أن المفسر لا يقبل التخصيص ولا التأويل بينما النص يقبلهما. وانسداد باب التأويل والتخصيص يكون بورود بيان يمنع هذين الاحتمالين «التخصيص والتأويل». والبيان في حالة التفسير يكون على نوعين:

---

(١) انظر أساس البلاغة للزمخشري ٧١٤. المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ٣٨٠، المصباح المنير ٦٤٧، القاموس المحيط ج٢ ص١١٠.

(٢) ٢٨ الوافي/ الاخسيكتي ـ مخطوط دار الكتب.

(٣) لسان العرب باب الراء فصل الفاء ج٦/٣٦١.

١) النوع الأول: بيان التفسير[١] وذلك إذا كانت العبارة مجملة فلحقها بيان قطعي الدلالة والثبوت. ولا يصير المجمل مفسراً إلا إذا لحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت. فلا يصير المجمل مفسراً بخبر الواحد وإن كان قطعي الدلالة لأن خبر الواحد ليس قطعي الثبوت وإنما هو ظني فيصير المجمل بخبر الواحد مؤولاً وليس مفسراً.

وكذلك لا يصير المجمل مفسراً إذا لحقه بيان قطعي الثبوت ظني الدلالة كبعض الآيات ظنية الدلالة فإن المجمل في هذه الحالة ينتقل من الإجمال إلى التأويل ولا يدخل في حيز المفسر. وغني عن البيان أن سبب ورود بيان التفسير هو: الإجمال في الصيغة نفسها أي بسبب الكلام نفسه.

٢) النوع الثاني: بيان التقرير[٢] وسبب وروده معنى في نفس المتكلم - أي إرادة المتكلم نفسه - لأن الكلام ظاهر في إفادة معناه فلا يحتاج الكلام إلى بيان ولكنه يحتمل أن يراد به غير ظاهره. وذلك إنما يثبت بإرادة المتكلم فالتحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال. وذلك بأن كان عاماً فلحقه بيان التخصيص[٣] أو لحقه ما انسد به باب التأويل سواء كان عاماً أو خاصاً[٤]، ولذا يمكننا أن نخلص إلى القول أن المفسر يصبح مفسراً بالبيان:

---

(١) بيان التفسير: وهو بيان ما فيه خفاء، سواء كان مجملاً أو مشتركاً أو مشكلاً أو خفياً. انظر مخطوط شرح السراج الهندي على المغني ج٢ مجلد ١ ص٨ مخطوط المكتبة الأزهرية وكذلك تقويم الأدلة للدبوسي ٤٢٩ وكشف الأسرار/ البزدوي ٨٢٧/٣.

(٢) وأما بيان التقرير: فهو توكيد الكلام الذي يحتمل المجاز بما يقطع عنه احتماله إذا كان المراد منه الحقيقة أو توكيده بما يقطع عنه احتمال التخصيص إذا كان المراد منه العموم الذي يحتمل التخصيص كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون. انظر مخطوط شرح السراج الهندي/ المغني مجلد ١ ج٢ ص٦ وكذلك تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع للدبوسي ٤٢٩، كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٨٢٥/٣.

(٣) انظر كشف الأسرار على أصول البزدوي ٥٠/١، فصول البدائع في أصول الشرائع ٨٤/١، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٣/١، تفسير النصوص لمحمد أديب الصالح ١٦٥ ـ ١٦٨، أصول الفقه لزكي شعبان ٣٥٤.

(٤) ترددت عبارة: (بأن يكون عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص، أو خاصاً فلحقه ما =

والبيان (إما بيان تفسير: وهو المجمل الذي لحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت. أو بيان تقرير: وهو ما لحقه بيان منع تخصيصه أو تأويله).

وبعضهم قسم البيان الذي يرد إلى قسمين:

١ - القسم الأول: القسم المتصل كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾﴾ [المعارج ٧٠/١٩ - ٢٢].

وقد سئل أحمد بن يحيى ما الهلع؟ فقال: «قد فسره الله ولا يكون تفسير أبين من تفسيره، وهو الذي إذا ناله شر أظهر شدة الجزع، وإذا ناله خير بخل به ومنعه الناس»[(١)].

٢ - القسم الثاني: البيان المنفصل: كما في تفسير الرسول ﷺ لبعض العبادات التي جاء الأمر بها مجملًا في النظم الحكيم، كما في الصلاة، والصيام، ومناسك الحج. فقد بينها ﷺ بأفعاله وأقواله، ولكن الأفعال والأقوال منفصلة ومتأخرة. فقد بين الصلاة بفعله وقال: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[(٢)].

وبين الحج بفعله وقوله: «**لتأخذوا عني مناسككم**»[(٣)].

= انسد به باب التأويل) عند كثير من المحققين مثل: ملا خسرو، والنسفي وغيرهم وكأنهم يقصرون التأويل على الخاص وهذا وهم فإن التأويل يدخل العام والخاص، بل إن التخصيص (قصر العام على بعض أفراده) هو نوع من أنواع التأويل، فإخراج العام عن ظاهره، وترك الحقيقة إلى المجاز، والتأسيس إلى التأكيد.. الخ هي من أوجه التأويل، وسنفصل هذا كله في مكانه من الباب الثالث (التأويل) إن شاء الله. انظر حاشية الإزميري/ المرآة ٤٠٢/١، وكشف الأسرار/ المنار للنسفي ١٤٣/١.

(١) كشف الأسرار/ البزدوي ٥٠/١.

(٢) «**صلوا كما رأيتموني أصلي**» قطعة من حديث عند البخاري في كتاب الأذان. انظر صحيح البخاري ٢٥٨/١ ط المنير، ورواه أحمد. انظر المسند ٥٣/٥ ط الحلبي، ورواه الدارمي في كتاب الصلاة باب ٤٣. وانظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٣٨٤/٣.

(٣) رواه مسلم في كتاب الحج. انظر صحيح مسلم ٩٤٣/٢ ط الحلبي، ورواه أحمد انظر المسند ٣١٨/٣، ٣٦٦/٣، ورواه النسائي كما في نيل الأوطار ٧٤/٥ من حديث جابر في رمي جمرة العقبة يوم النحر، وانظر كذلك شرح النووي/ مسلم ٤٥/٩ والسنن الكبرى للبيهقي ١٣٠/٥، وانظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٤٣٢/٦.

ومعظم المحققين من أصوليي الحنفية وشراحهم كذلك يعرفون المفسر بنفس التعريف الذي اخترناه أو قريباً منه. فقد عرفه فخر الإسلام البزدوي بأنه: (ما ازداد وضوحاً على النص بمعنى في النص أو بغيره، بأن كان مجملًا فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل، أو كان عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص)(١).

وقال الإزميري في حاشيته على المرآة: (واختلفوا في تفسيره. قال بعضهم: معنى قوله «بمعنى في النص» أن سبب وضوح «المفسر» في معنى نفس الكلام وهو الإجمال، ومعنى قوله: «أو بغيره» أن سبب وضوحه: معنى في غير الكلام وهو المعنى القائم بالمتكلم ـ أعني إرادته ـ لأن الكلام ظاهر في إفادة معناه لا يحتاج فيه إلى بيان، ولكنه يحتمل أن يراد به غير ظاهره، وذلك إنما ثبت بإرادة المتكلم، فالتحاق البيان يقطع ذلك الاحتمال، وقال بعضهم معنى قوله: «بمعنى في النص» أن البيان يكون متصلًا به ومعنى قوله: «بغيره» ألا يكون بيانه متصلًا به بل يثبت ذلك بكلام آخر، والشارح ـ ملا خسرو ـ اختار التفسير الأول لأنه متبادر فقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ يصح تمثيلًا للقسم الأول لكلا التفسيرين لأن المفسر مجمل، والبيان متصل به، وأما نحو الصلاة والزكاة فإنما يصح تمثيلًا للأول على التفسير الأول لأن في لفظهما إجمالًا ولا يصح تمثيلًا له على التفسير الثاني لأن بيانهما ثبت بأقوال النبي عليه الصلاة والسلام وأفعاله لا ببيان متصل به...)(٢).

ويبدو لي بعد هذا النقل عن الإزميري أن تعريف البزدوي ليس دقيقاً فهو يقول: «المفسر ما ازداد وضوحاً على النص بمعنى في النص أو بغيره بأن كان مجملًا..» ومن المعلوم في الأصول أن المعرفة إذا أعيدت فإنها تكون هي نفس الأولى سواء كانت أل للجنس أو للعهد، ولقد جاء الأثر عن

---

(١) كشف الأسرار/ البزدوي ١/٥٠.

(٢) حاشية الإزميري/ المرآة ١/٤٠٢.

عمر ﷺ موضحاً هذه القاعدة بقوله: «لن يغلب عسر يسرين»[1] مشيراً إلى قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٦﴾ [الشرح ٩٤/٥ - ٦] فالتعريف بدا وكأن كلمة «النص» الثانية هي عين الأولى، ولا يمكن أن يكون هذا هو مراد البزدوي، وذلك للقرينة التي أوردها في التعريف وهي «بأن كان مجملاً» أي كان النص مجملاً، ولا يمكن أن يكون النص مجملاً، لأن المجمل من أقسام المبهم، والنص من أقسام الواضح، ولذا فإننا لو غيرنا كلمة واحدة من تعريف البزدوي لوضح التعريف دون لبس أو إطالة.

فلو قلنا: «الكلام» بدل كلمة النص الثانية لأصبح التعريف هو:

(المفسر: ما ازداد وضوحاً على النص بمعنى في الكلام أو بغيره بأن كان مجملًا فلحقه بيان قاطع...) والآن لا حاجة لنا بالتفسير الذي أورده الإزميري فيكون المعنى باختصار أن المفسر ازداد وضوحاً على النص بإحدى طريقتين: إما بمعنى في الكلام، أي بأن ورد الكلام ابتداء لا يقبل تخصيصاً، ولا تأويلًا مثل قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور ٢٤/٢].

فمائة جلدة «مفسر» فالصيغة نفسها «مفسر» والطريق الثانية: بغير الكلام (أي بغير الصيغة أي ببيان خارجي) وهذا يكون إذا كان الكلام مجملًا فلحقه بيان قاطع... إلخ.

ولقد أشار صاحب كشف الأسرار (البخاري) إلى ما نراه فقال: «وهو تسامح في العبارة لأن النص لا يكون مجملًا بالنسبة إلى معنى واحد، وإنما أراد به اللفظ أو الكلام ههنا»[2].

---

(١) والأثر رواه مالك بسنده عن زيد بن أسلم قال: كتب أبو عبيدة بن الجراح إلى عمر بن الخطاب يذكر له جموعاً من الروم، وما يتخوف منهم، فكتب إليه عمر بن الخطاب، أما بعد، فإنه مهما ينزل بعبد مؤمن من منزل شدة يجعل الله بعده فرجاً، وإنه لن يغلب عسر يسرين، وإن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱصْبِرُوا۟ وَصَابِرُوا۟ وَرَابِطُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝٢٠٠﴾ [الموطأ ٢٩٦/١] كتاب الجهاد ط مصطفى الحلبي.

(٢) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٥٠/١.

٢ ـ وعرفه ملا خسرو صاحب مرآة الأصول فقال: «وأما المفسر: فما ازداد وضوحاً على النص ببيان التفسير أو التقرير بحيث لا يحتمل إلا النسخ»[١].

٣ ـ وعرفه السرخسي في أصوله تعريفاً مفصلًا مطولًا كما هي عادته فقال: «فهو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل فيكون فوق الظاهر والنص لأن احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر»[٢].

٤ ـ وفي التنقيح لصدر الشريعة عبيدالله بن مسعود: (ثم إن زاد الوضوح حتى انسد باب التأويل والتخصيص يسمّى مفسراً)[٣].

٥ ـ وعرفه صاحب المنار حافظ الدين النسفي (وأما المفسر: فما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص)[٤]. والتعريف الذي ذكرناه في البداية لا يكاد يخرج عن هذه التعريفات المتشابهة في قليل ولا كثير.

أمثلة على المفسر:

مما تقدم تبين أن المفسر أكثر وضوحاً من كل من النص والظاهر بحيث لا يحتمل تخصيصاً ولا تأويلًا فلا يمكن صرف أي عبارة من المفسر عن ظاهرها فالنصوص المفسرة لا يلتبس أمرها على كل من عرف اللسان العربي. فلو نظرنا إلى الآية الكريمة: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور ٢٤/٢].

تجد أن لفظ مائة لا يحتمل إلا معنى واحداً ووجهاً واحداً بحيث لا ينقص منه شيء ولا يزداد عليه شيء. فهذا اللفظ لا يحتمل تخصيصاً ولا

(١) حاشية الإزميري/ المرآة ٤٠٢/١.
(٢) أصول السرخسي ١٦٥/١.
(٣) انظر التلويح/ التوضيح/ التنقيح ٤٠٩/١.
(٤) شرح المنار لابن ملك وحواشيه ٣٥٣.

تأويلًا. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴿٢٨٢﴾﴾[البقرة ٢/٢٨٢].

فلفظ شهيدين مفسر بحيث لا يحتاج شرحاً ولا تأويلًا عن ظاهره فلا تقبل الشهادة بأقل من رجلين إلا برجل وامرأتين كما نصت الآية غير أن بعض الفقهاء أجازوا الشهادة بالشاهد الواحد واليمين ويعرف هذا من مظانه في كتب الحديث والفقه(١).

المطلب الثاني: أمثلة للمفسر

١) المثال الأول: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الحجر ١٥/٣٠].

فالملائكة صيغة جمع متصلة بأل فهي للعموم(٢) تحتمل التخصيص فانسد باب التخصيص بقوله تعالى ـ كلهم ـ ولما انتفى التخصيص بقوله جل ذكره ـ كلهم ـ بقي باب التأويل مفتوحاً لأن السجود قد يكون متفرقاً على جماعات فسد باب التأويل بقوله ـ تعالت أسماؤه ـ ﴿أَجْمَعُونَ﴾. وأصبح نص الآية بهذا (لا يحتمل تخصيصاً ولا تأويلًا) فهو مفسر.

---

(١) اختلف الفقهاء في مشروعية القضاء بالشاهد واليمين على رأيين:

١) الرأي الأول: وإليه ذهب المالكية والشافعية والحنبلية والإمامية والزيدية والظاهرية. وقال به الخلفاء الراشدون الأربعة وفقهاء المدينة السبعة.

٢) الرأي الثاني: عدم الجواز: وإليه ذهب الحنفية والأباضية وبعض المالكية إلا أن رأي الجمهور أرجح بدليل الحديث عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ «قضى بيمين مع الشاهد» أخرجه مسلم وأحمد وأبو داود وابن ماجه والنسائي والشافعي. انظر النووي/ مسلم ٣/١٢ وسنن أبي داود ٤١٩/٣ تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ط٢، سنن النسائي ٢٧٧/٢ ط الحلبي، بدائع المنن ٣٣٤/٢، نيل الأوطار ٢٩٢/٨. نقلًا عن وسائل الإثبات لمحمد الزحيلي ـ رسالة دكتوراه بكلية الشريعة/ الأزهر سنة ١٩٧١ ـ ١٧٥/١.

(٢) قد يسلب عن الجمع معنى العموم بدخول اللام كما في قوله: لا أتزوج النساء وقد يذكر ويراد به الواحد مجازاً كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ قيل المراد جبريل عليه السلام.. كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٥٠/١.

وهنا قد ترد اعتراضات عدة:

أ ـ **الاعتراض الأول:** أن باب التخصيص لم ينسد بدليل قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ﴾.

فالاستثناء متصل ـ فالنصب جاء على الاستثناء المتصل ـ لأن إبليس كان من الملائكة على قول الجمهور: ابن عباس وابن مسعود وابن جريج وابن المسيب وقتادة وغيرهم وهو اختيار الشيخ أبي الحسن ورجحه الطبري وهو ظاهر الآية. قال أبو جعفر: «ثم استثنى من جميعهم إبليس فدل باستثنائه إياه منهم على أنه منهم وأنه ممن قد أمر بالسجود معهم»[1]. وقد حكى الماوردي عن قتادة: أنه كان من أفضل صنف من الملائكة يقال لهم الجنة وروي مثله عن ابن عباس: أن إبليس من حي من أحياء الملائكة يسمى (الجن) خلق من نار السموم، ثم لما كان إبليس من خزان الجنة نسب إليها واشتق اسمه من اسمها.

روى الطبري بسنده عن ابن عباس قال: «كان إبليس من حي من أحياء الملائكة يقال له الجن خلقوا من نار السموم من بين الملائكة. قال: فكان اسمه الحارث. قال وكان خازناً من خزان الجنة. قال: وخلقت الملائكةُ غير هذا الحي من نور. قال: وخلقت الجن الذين ذكروا في القرآن من مارج من نار، وهو لسان النار الذي يكون في طرفها إذا التهبت. وفي رواية أخرى للطبري بإسناده عن ابن عباس: كان إبليس قبل أن يرتكب المعصية من الملائكة اسمه عزازيل وكان من سكان الأرض وكان من أشد الملائكة اجتهاداً وأكثرهم علماً فدعاه ذلك إلى الكبر وكان من حي يسمون جنا. وفي رواية: وكان سكان الأرض منهم يُسمون الجن من بين الملائكة»[2].

وكذلك قد تسمى الملائكة جناً لاستتارها وفي الذكر الحكيم: ﴿وَجَعَلُواْ

---

(١) انظر جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري ١/٢٢٤.

(٢) تفسير الطبري /جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١/٢٢٤.

بَيْنَهُۥ وَبَيْنَ ٱلْجِنَّةِ نَسَبًا ۚ وَلَقَدْ عَلِمَتِ ٱلْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ [الصافات ١٥٨/٣٧].

ومن المعلوم أن العرب كانت تقول عن الملائكة بنات الله: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَـٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ ﴿١٩﴾﴾ [الزخرف ١٩/٤٣].

فقد أطلق الجن على الملائكة وقال الشاعر في ذكر سليمان الحكيم:

وسخر من جن الملائك تسعة   قياماً لديه يعملون بلا أجر

فهذه الأدلة تؤكد أن إبليس من الملائكة وإلا لما طرده الله من الجنة لأنه أبى السجود لأن الأمر موجه إلى الملائكة[1].

ورد هذا الاعتراض من قبل المستدلين بأن الاستثناء منقطع وأدلتهم كثيرة منها:

١ ـ إن إبليس من الجن والجن تختلف عن الملائكة. أما أنه من الجن فقد قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ ۗ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّۢ ۚ بِئْسَ لِلظَّـٰلِمِينَ بَدَلًا ﴿٥٠﴾﴾[2] [الكهف١٨/ ٥٠].

أما أن الجن يختلفون عن الملائكة فقد قال ابن عباس: «الجانّ أبو الجن وليسوا شياطين، والشياطين ولد إبليس لا يموتون إلا مع إبليس، والجن يموتون ومنهم المؤمن ومنهم الكافر، فآدم أبو الإنس. والجان أبو الجن، وإبليس أبو الشياطين» ذكره الماوردي. وهذا خلاف ما استدل به المعترضون من قول ابن عباس السابق[2].

٢ ـ إن العرب تستعمل الاستثناء المنقطع في لسانها كثيراً وقد ورد في الكتاب المبين: ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ﴾ [النساء ١٥٧/٤].

---

(١) راجع القرطبي «الجامع لأحكام القرآن» ٢٩٤/١ ـ ٢٩٥.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي/ في تفسير سورة الحجر ج٢٥/١٠.

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ... إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة ٥/٣].

ومن المعلوم أن الظن غير العلم. والحيوان المذكى لا يعد ميتة. وقال تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴿٢٥﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا ﴿٢٦﴾﴾ [الواقعة ٥٦/٢٥ ـ ٢٦].

قال الشاعر:

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس

فاستثنى اليعافير: وهي ذكور الظباء، والعيس وهي الجمال البيض من الأنيس وهي ليست من الأنيس.

وقال الشاعر:

ليس عليك عطش ولا جوع إلا الرقاد والرقاد ممنوع

فاستثنى النوم (الرقاد) من العطش والجوع وهو ليس منهما. وقد أجاز أئمة الفقه الاستثناء المنقطع فقال الشافعي: «الاستثناء من الجنس غير الجنس صحيح حتى لو قال: لفلان علي دينار إلا ثوباً، أو عشرة أثواب إلا قفيز حنطة وما جانس ذلك كان مقبولاً ويستوي في ذلك المكيلات والموزونات والمقدرات».

وقال مالك وأبو حنيفة ﵄: «استثناء المكيل من الموزون والموزون من المكيل جائز حتى لو استثنى الدراهم من الحنطة والحنطة من الدراهم قبل.. فأما إذا استثنى المكيلات أو الموزونات من المقدرات أو العكس لم يجز»[1].

وفي آية السجود استثني إبليس من الملائكة على سبيل التغليب، بأن يغلب أفراد جنس الملائكة على فرد من غير هذا الجنس مغمور فيما بينهم. أو بأن غلب صفة عبادة إبليس على صفات الجن فجعل من الملائكة ادعاء ثم عبر عن المجموع بلفظ الملائكة حقيقة فهذا استثناء منقطع وعد إبليس

---

(١) راجع الجامع لأحكام القرآن ١/٢٦٤ ـ ٢٦٥ و١٠/٢٥.

من الملائكة على سبيل التغليب. وهو باب واسع في العربية كما مر معنا وعرفنا وضربنا لذلك الشواهد على هذا[1].

٣ - إن الله يصف الملائكة بأنهم: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [الأنبياء ٢١/١٩].

وتمرد إبليس واستكباره دليل أنه ليس من جنس الملائكة الذين: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم ٦٦/٦].

٤ - أما الروايات عن ابن عباس وابن مسعود بأن إبليس من الملائكة فهناك روايات تعارضها وتردها: فقد قال ابن زيد والحسن وقتادة أيضاً: إبليس أبو الجن، كما أن آدم أبو البشر ولم يكن ملكاً. وروي نحوه عن ابن عباس. وقد رأينا رواية الماوردي عن ابن عباس في التفريق بين الملائكة وإبليس.

وقال شهر بن حوشب وبعض الأصوليين: كان من الجن الذين كانوا في الأرض وقاتلتهم الملائكة فسبوه صغيراً وتعبد مع الملائكة وخوطب، وحكاه الطبري عن ابن مسعود والاستثناء هذا منقطع[2].

وإذا تعارضت الأدلة وتساوت تساقطت ولا يمكن الاحتجاج بها، وأنا مع الذين يقولون بأن الاستثناء منقطع وأرى - والله أعلم - أن قوله جل شأنه: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ هو أكبر شاهد لما يميل إليه قلبي، فقوله جل ذكره: - كان من الجن - بهذه الجملة الاعتراضية دليل أن إبليس ليس من جنس الملائكة. ولو سلمنا أن الاستثناء متصل كما يقول المعترض: فلا يصلح حجة لمن احتج به على أنه للتخصيص وذلك لأن الاستثناء ليس بتخصيص عند الحنفية فلا يرد نقضاً للدليل[3].

---

(١) راجع حاشية الإزميري/ مرآة الأصول ٤٠٣/١ وانظر كذلك التلويح/ التوضيح/ التنقيح ٤١١/١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن/ القرطبي ٢٩٤/١.

(٣) حاشية الإزميري/ مرآة الأصول ٤٠٣/١.

ب) الاعتراض الثاني: على الاستدلال بآية ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ على المفسر.

هذا الاعتراض يتلخص بالاعتراض على القول (بانسداد باب التأويل) فإن باب التأويل لا زال مفتوحاً، وذلك لأن السجود يحتمل معان كثيرة: فهو يرد بمعنى الخضوع والتذلل، وعين ساجدة: أي فاترة عن النظر. وسجد: إذا تطامن، وطأطأ الرأس، وكذلك وضع الجبهة على الأرض.

فيكون هنا السجود: مشتركاً لفظياً أو معنوياً أو يمكن أن يكون مجازاً فلا زلنا في حيز التأويل ولم نخرج منه. ورد هذا الاعتراض بأن المفسر هو (لفظ الملائكة وليس لفظ السجود)[1].

ولا يجوز أن يكون المفسر هو إسناد السجود إلى الملائكة كما لا يجوز أن يكون لفظ السجود هو المفسر وذلك لأن المجمل والمفسر وغيرهما من أحوال اللفظ لا من أحوال الإسناد.

ج) أما الاعتراض الثالث على الاستشهاد بالآية: فهو: أن الاستدلال بهذه الآية على المفسر خطأ إذ هي من قبيل المحكم، وذلك لأن الآية خبر من الله تعالى، وأخبار الله تعالى لا تحتمل النسخ أو الخطأ والمفسر يحتمل النسخ. وقد أورد هذا الاعتراض صدر الشريعة ـ عبيدالله بن مسعود ـ في التنقيح وأورده الكمال بن الهمام في التحرير.

أما صاحب التنقيح فقال: «والنظيران الأولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الأصول وفي التمثيل بهما نظر، لأن الفرق بين المفسر والمحكم أن المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ في ذلك سواء لأنهم إن أرادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر إذ ليس في الاثنين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ، وإن أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل منهما، فكل منهما محكم لأن الإخبار بسجود الملائكة لا

(١) حاشية الإزميري/ مرآة الأصول ١/٤٠٣.

يقبل النسخ كما أن الإخبار بعلم الله لا يقبله»[1].

وفي التحرير (إن المتقدمين والمتأخرين مثلوا بهذه الآية ويلزمهم أن لا يصح التمثيل لعدم احتمال النسخ وثبوته معتبر للتباين وإنما يتصور المفسر في مفيد حكم)[2]. وأما قوله: ثبوته معتبر للتباين أي احتمال النسخ في المفسر معتبر وثابت من أجل التباين بين أقسام الواضح الأربعة ومبنى الاعتراضين قائم على أساس أن هذه الأقسام الأربعة متباينة، وليس هذا محل اتفاق بين الأصوليين، بل النزاع فيه قوي وواضح. وقد تعرضنا لهذا البحث في الظاهر وسنعرض إليه بشيء من التفصيل في آخر بحث المحكم - إن شاء الله - وسنبين في بحث المفسر أن هذه الآية يمكن أن تصلح مثلاً لأقسام الواضح الأربعة: الظاهر والنص والمفسر والمحكم. وتجب ملاحظة أن جميع المفسرات بعد وفاته ﷺ أصبحت محكمة وذلك لأنه لا نسخ إلا بقرآن أو سنة. ولكن بعد أن أحكمت الشريعة وتمت وكملت - ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة ٣/٥] - لم يعد هنالك نسخ ولم يبق فرق بين المفسر والمحكم. والخلاف في هذه النقطة نظري ولا ينبني عليه تطبيق عملي.

د) **الاعتراض الرابع**: هو كذلك حول انقطاع التأويل بكلمة (أجمعون) ومؤداه أن (أجمعون) تؤدي نفس المعنى الذي لكلمة كل. ولذلك لا يسلم ادعاء من قال بأن (أجمعون) تدل على هيئة السجود مرة واحدة دون أن يكون السجود على دفعات. ومن الأدلة التي يعترض بها أصحاب هذا الرأي ما يلي:

١ - إن القول بأن كلمة (أجمعون) للدلالة على اتحاد السجود في زمن واحد لا يستقيم عند جمهور النحاة. فإن الصحيح عندهم أن كلمة (أجمعون) لا تفيد اتحاد الوقت - كما زعم الفراء - بل هي مثل كلمة (كل)

---

(١) التلويح/ التوضيح/ التنقيح ٤١١/١.

(٢) فتح الغفار بشرح المنار ١١٤/١. ولكن الذي في التحرير هو (ومثلوا - أي المتأخرون - المفسر كالمتقدمين فسجد الملائكة ويلزمهم أن لا يصح لعدم احتمال النسخ وثبوته معتبر للتباين فإنما يتصور المفسر في مفيد حكم) انظر: التقرير والتحبير/ والتحرير ١٤٩/١.

في إفادة العموم مطلقاً، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر ٣٩/١٥]، والإغواء لا يكون في وقت واحد قطعاً. قال الخليل وسيبويه: قوله «كلهم أجمعون» توكيد بعد توكيد[١].

قال ابن مالك في شرح التسهيل: «مذهب البصريين التسوية بين (كلهم) و(أجمعون) في إفادة العموم دون التعرض للاجتماع في وقت وعدمه»[٢].

٢ ـ إنه لو كان الأمر كما ادعوا بأن (أجمعون) لاتحاد الزمن في الفعل، لزم أن يكون (حالًا منصوباً) مع أنه لا يساعده أجمعون من حيث الإعراب ولا من حيث التنكير لأنه معرفة باتفاق النحاة.

٣ ـ أن كلمة (أجمعون) في مثل هذا المقام لا تفيد إلا الإحاطة والشمول بشهادة استعمال أهل اللسان واتفاق أئمة النحاة. فإن قولنا: «جاءني القوم أجمعون» لا يدل على اجتماعهم في وقت المجيء قطعاً بل على اجتماعهم في حكم المجيء. فإذا وقع مع الكل لا يفيد أيضاً إلا ذلك، ولا بأس في اجتماع لفظتين مترادفتين وتعاقبهما، إذ المحل موضع مبالغة، وشمول الحكم للجميع مظنة استبعاد[٣].

ويمكن الإجابة على أدلة المعترض بما يلي:

١ ـ أما استدلالهم بأن جمهور النحاة لا يقولون بهذا فيمكن أن نجيب عنه من وجوه:

أ) **الوجه الأول**: لقد قال بهذا القول أناس من أشهر أئمة النحو، وحسبك من هؤلاء الجهابذة من أئمة اللغة: المبرد[٤] والفراء. وارتضاه

---

(١) تفسير الفخر الرازي ٢٦٦/٥.

(٢) حاشية شرح السراج الهندي/ المغني ج١ مجلد ٢ ص٣٩ مخطوط في المكتبة الأزهرية.

(٣) راجع حاشية حداد النصول على مرآة الأصول ٥١٧/١.

(٤) ونقل الفخر الرازي في تفسيره رأي المبرد فقال: وسئل المبرد عن هذه الآية فقال: لو قال فسجد الملائكة: احتمل أن يكون سجد بعضهم فلما قال كلهم زال هذا الاحتمال، فظهر أنهم بأسرهم سجدوا ثم بقي احتمال آخر وهو أنهم سجدوا دفعة واحدة أو سجد كل واحد منهم في وقت آخر. فلما قال: أجمعون ظهر أن الكل سجدوا دفعة واحدة. ولما حكى الزجاج هذا القول عن المبرد قال: وقول الخليل وسيبويه أجود لأن أجمعين =

صاحب الكشاف ـ الزمخشري ـ حيث يقول: «كل للإحاطة، وأجمعون للاجتماع. فأفادا معاً أنهم سجدوا عن آخرهم ما بقي منهم ملك إلا سجد. فكأنهم سجدوا جميعاً في وقت واحد غير متفرقين»[1].

ب) **الوجه الثاني**: أننا بقولنا أن (أجمعون) تفيد اتحاد زمن السجود ترجيح لجانب الإفادة على الإعادة، مع أنه زيادة تقبيح لمخالفة إبليس وتقريع وتعيير له على الامتناع عن السجود. فإن الجم الغفير إذا اجتمعوا على امتثال الأمر في زمان واحد ولم يتخلف منهم أحد ولم يتردد منهم أحد إلا إبليس، فإن مخالفته تكون أدخل في الذم وأقبح وأبلغ في التبكيت والزجر.

جـ) **الوجه الثالث**: أن الاستدلال بأن جمهور النحاة يقولون بأن (أجمعون) تفيد العموم والشمول فقط مسلم به. لكنه استدلال في غير موضعه إذ أننا في مقام اجتماع (كل) مع (أجمعون) وكلام جمهور النحاة فيما لو انفرد (كل) عن (أجمعون) فكل كلمة منهما تفيد الشمول وهذا متفق عليه. ولذا فإن الآية التي استدلوا بها ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ ليس فيها استدلال في موضع النزاع، وموضع النزاع فيما إذا اجتمعت الكلمتان: (كل وأجمعون) وليس في حالة انفراد كل منهما عن الأخرى. وحمل المعنى على التأسيس أولى من حمله على التأكيد والتكرار.

د) **الوجه الرابع**: أن كلام جمهور النحاة كلام عام وأما قول المبرد

= معرفة فلا يكون حالًا ـ مفاتيح الغيب للرازي ٥/٢٦٦.

والحق أن الرواية عن الزجاج اضطربت. فبينا الحنفية يشتشهدون برأيه لإثبات استدلالهم بهذه الآية أن (أجمعون) للدلالة على أن السجود حصل في وقت واحد، نرى أن الفخر الرازي ينقل عنه أنه يرجح رأي الخليل وسيبويه في أنها للتوكيد. جاء في هامش شرح السراج/ المغني ما يلي: «وما ذكر أصحابنا ـ الحنفية إنما يستقيم على قول الزجاج فإنه قال في قولهم: قام القوم كلهم ليفيد عموم القيام لهم مجتمعين كانوا أو متفرقين فإذا أتى بأجمعين أفاد اجتماعهم في القيام في زمان واحد، فإذن الآية الشريفة تدل على اجتماع الملائكة في السجود مرة. انتهى كلامه. وهذا أيضاً منقول عن الفراء» شرح السراج الهندي/ المغني ج١ مجلد ٢ ص٣٨ مخطوط المكتبة الأزهرية.

(١) الكشاف للزمخشري ٢/٢٨٩.

والزجّاج والفرّاء والزمخشري فهو بخصوص الآية نفسها، والخاص مقدم على العام في حال التعارض فهو يخصص العام.

٢ ـ أما الإجابة عن الدليل الثاني الذي استدل به المعترض بأنه لو كانت (أجمعون) تدل على اتحاد زمن السجود لكانت (حالًا منصوبة) فنقول: إن (أجمعون) مشتقة من الجمع والاجتماع. والاجتماع يمكن أن يكون في الحكم فقط ويمكن أن يكون الجمع والاجتماع في زمن الحكم. والأصل هو الاجتماع في الحكم فقط ولكن الاجتماع في زمن الحكم متفرع عنه. فهو فرع للأصل، ويوجد بعد وجوده إذ الاجتماع في زمان ثبوت الحكم متأخر بالذات عن ثبوت الحكم للكل وقد استعملوا (أجمعون) في كلامهم تأكيداً لإفادة الاجتماع بالمعنى الأول ـ أي الشمول للجميع على السوية ـ حتى صار علماً في ذلك لكن لا يبعد أن يلاحظ معه في بعض المواضع ـ بحسب اقتضاء المقام ـ المعنى الثاني، ولذا فبعد أن أفادت كلمة (كل) العموم والشمول بحيث انسد باب التخصيص فإن المقام يقتضي أن تكون كلمة (أجمعون) تفيد معنى آخر وهو سجودهم في زمن واحد. وهذا خير من حمل (أجمعون) على التأكيد والتكرار. وبهذا نكون قد اعتبرنا في هذا شيئين:

أولهما: أصل الاشتقاق.

وثانيهما: العبارة نفسها وخصوصية المقام.

فيكون بحسب الاشتقاق والصيغة والصورة المفردة تأكيداً، ولكن بحسب القصد وخصوصية المقام يدل على الهيئة والحالة ـ وهو زمن السجود. وإنما لم يخرجوه عن التأكيد ولم يجعلوه منصوباً على الحالية لغلبة التأكيد فيه كراهة إزالة اللفظ عما صار لازماً له كما فعلوا ذلك في الظروف المبنية وكما قال الله عز شأنه وجل ذكره: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام ٦/٩٤].

ثم إذا قصد بلفظ من الألفاظ التوكيد كمعنى أصلي فلا مانع من استعماله للحال لفظاً ومعنى: فلا فرق بين قولنا: جاء القوم جميعاً. وقولنا: جاء القوم أجمعون.. ففي الحالتين تدل العبارة على اجتماع القوم في حكم

المجيء وشمول المجيء للقوم. وهذه قاعدة مطردة فلا تصلح حجة المعارض لمعارضة مجيء أجمعون ـ بهذه الصيغة معرفة ومرفوعة ـ ولم تأت ـ مفردة حالية منصوبة ـ خاصة وأن المقام يستدعي ذلك[1].

٣ ـ أما الإجابة عن الدليل الثالث للمعترض فنقول: بأن القول بالإفادة أولى من القول بالإعادة والقول بالتأسيس أولى من القول بالتكرار والتأكيد. ومنظر الملائكة يسجدون جميعاً في لحظة واحدة فور سماع الأمر وبقاء إبليس معتزلًا لهذا المشهد رافضاً الأمر مخالفاً.. إن هذا المشهد أبلغ في هز الوجدان وإيقاظ الضمير وتنبيه القلب في استنكار هذه الفعلة الشنيعة والعمل البشع الذي ظهر نشازاً في هذا اللحن العذب المتناسق والذي يبدو ناداً منفصلًا عن الملأ الخاشع المخبت كأنه صوت أجش خشن غليظ يعكر صفو تسبيحة هادئة وترنيمة ندية لطيفة.

ملاحظة: قال الأصوليون بأن الآية: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ تصلح مثالًا لأقسام الواضح الأربعة:

ـ فقوله جل شأنه: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾: ظاهر لأن المعنى واضح ولكنه يحتمل التأويل والتخصيص.

ـ وقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ﴾: نص لأن المعنى ازداد وضوحاً، لكن باب التأويل لا زال مفتوحاً.

ـ وتمام الآية: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾: مفسر لأن التأويل قد انسد بابه، إلا أن هذا اللفظ، من حيث اللفظ بغض النظر عن المعنى والمصدر قابل للنسخ. وبما أن الآية مصدرها الله عز وجل وخبر الله عز وجل لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والخطأ فهو قطعاً صادق، ويقيناً جازم، فلا يمكن أن يدخله النسخ فصار محكماً: أما من حيث أن

(١) يراجع في هذا حاشية حداد النصول على مرآة الأصول لمصطفى صدقي ١/٥١٧ ـ ٥١٨، وكذلك شرح السراج الهندي على المغني ٣٨ مجلد ٢ ج١.

لفظ (فسجد الملائكة) محتمل التخصيص فيمكن أن يكون بعض الملائكة هو الذي سجد.

وأما التأويل فيمكن أن يكون بعض الملائكة كذلك سجدوا متفرقين أو مجتمعين. فجاء قوله تعالى: ﴿كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ لقطع احتمال التأويل ولسد باب التخصيص.

٢ ـ المثال الثاني عن المفسر: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾[١].

فكلمة (المشركين) عموم يحتمل التخصيص. فجاءت كلمة (كافة) لتسد باب التخصيص فأصبح المعنى لا يحتمل تأويلًا، واللفظ لا يحتمل تخصيصاً. فهذه الآية مفسرة لأنها لا تحتمل تأويلًا ولا تخصيصاً، فهي من قبيل المفسر ولكنها قابلة من حيث اللفظ للنسخ لأنها حكم. جاء في التقرير والتحبير ما يلي: (ثم المثال الذي لا مناقشة فيه على رأي المتأخرين قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾)[٢]. لأن كافة سدت باب التخصيص وهو محتمل للنسخ لأنه مفيد حكماً شرعياً وليس بخبر.

٣ ـ المثال الثالث عن المفسر «طلقي نفسك واحدة»[٣].

فقول الرجل لزوجته: طلقي نفسك يحتمل أن يكون طلقة بائنة، ويحتمل أن يكون طلقة واحدة رجعية. فقوله «طلقي نفسك» نص يحتمل التأويل وعندما نفى التأويل المحتمل بقوله «واحدة» أصبح الكلام مفسراً.

---

(١) سورة التوبة ٣٦/٩. انظر التلويح/ التوضيح/ التنقيح ٣١١/١.

(٢) انظر التقرير والتحبير على التحرير ١٤٩/١. وكافة معناها جميعاً، وهو مصدر في موضع الحال ـ أي محيطين بهم ومجتمعين. قال الزجاج: مثل هذا من المصادر عافاه الله عافية وعاقبه عاقبة ولا يثنى ولا يجمع وكذا عامة وخاصة. انظر تفسير القرطبي ١٣٦/٨.

(٣) الإزميري/ المرآة ٤٠٣/١.

المطلب الثالث:
حكم المفسر

عرفنا مما تقدم أن المفسر أوضح من كل من الظاهر والنص. وأنه يختلف عنهما أنه لا يقبل التأويل ولا يدخله التخصيص، ومن هنا يترجح عليهما فيكون أولى من النص عند المقابلة ويتقدم عليه.

إلا أننا ذكرنا أن المفسر يحتمل النسخ. ومن المعلوم قطعاً أن نصوص القرآن أو السنة لا تنسخ إلا بنصوص من القرآن أو من السنة. ولذا فإن النسخ قد انقطع بعد التحاق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى ومن ثم فإن النصوص المفسرة قد أصبحت محكمة بعد وفاته ﷺ وأصبح المفسر لا يحتمل نسخاً. يقول ملاجيون (المتوفى سنة ١١٣٠هـ) صاحب نور الأنوار على المنار للنسفي: «إن حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال أن يصير منسوخاً، وهذا في زمن النبي عليه السلام. فأما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ»[١].

وقال فخر الإسلام البزدوي في أصوله: «وحكمه الإيجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص ولا تأويل إلا أنه يحتمل النسخ والتبديل». وقال صاحب كشف الأسرار على أصول البزدوي في شرح هذه العبارة: (وحكمه الإيجاب قطعاً) «وهذا لا خلاف فيه لأحد من أهل العلم. وقوله (بلا احتمال) تخصيص وتأويل إشارة إلى رجحانه على النص».

قال المصنف رحمه الله في شرح التقويم: «وحكمه اعتقاد ما في النص وأنه لا يحتمل التأويل، فيكون أولى من النص عند المقابلة. قال شمس الأئمة رحمه الله: ومثاله ما قال علماؤنا فيمن تزوج امرأة شهراً، يكون ذلك متعة لا نكاحاً لأن قوله: «تزوجت» للنكاح، ولكن احتمال المتعة فيه قائم. وقوله «شهراً» مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح. فإن

---

(١) حاشية نور الأنوار على المنار في كتاب كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٣/١.

النكاح لا يحتمل التوقيت بحال. فإذا اجتمعا رجحنا المفسر، وحملنا النص على ذلك المفسر، فكان متعة لا نكاحاً»[1].

والمصنف الذي مر ذكره هو فخر الإسلام البزدوي صاحب الأصول.

وأما التقويم فهو تقويم أصول الفقه، وتحديد أدلة الشرع للقاضي الدبوسي.

❁ ❁ ❁

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي ١/٥٠ ـ ٥١، وأصول السرخسي ١/١٦٦. وفتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار ١/١١٤.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الرابع:

المحكم

وفيه مطالب:

المطلب الأول: معنى المحكم: وفيه مسائل:

أ) المسألة الأولى: معنى المحكم لغة واصطلاحاً.

ب) المسألة الثانية: معنى المحكم عند الكرخي والجصاص.

ج) المسألة الثالثة: معنى الأحكام والتشابه الوارد في القرآن.

المطلب الثاني: حكم المحكم وأنواعه.

المطلب الثالث: التداخل والتباين بين أقسام الواضح الأربعة.

المطلب الرابع: أمثلة على تعارض أقسام الواضح الأربعة: وفيه مسائل:

أ) المسألة الأولى: تعارض النص مع الظاهر: وضربنا له ثلاثة أمثلة.

ب) المسألة الثانية: تعارض النص مع المفسر: وضربنا له مثلين.

ج) المسألة الثالثة: تعارض المحكم مع المفسر: وضربنا له مثالاً واحد.

د) المسألة الرابعة: تعارض المحكم مع النص: وضربنا له ثلاثة أمثلة.

هـ) المسألة الخامسة: تعارض المحكم مع الظاهر: وضربنا له مثالين.

المطلب الأول:
معنى المحكم

المسألة الأولى: معنى المحكم لغة واصطلاحاً

المحكم لغة:

المحكم لغة اسم مفعول من الفعل أحكم: يحكم إذا منع الشيء من الحركة وثبته. فأحكمه أتقنه فاستحكمه ومنعه من الفساد (كحكمه حكماً) فحكمه عن الأمر: رجعه ومنعه مما يريد. وحكم الفرس وحكمه إذا جعل للجامه حكمة (بفتحتين) والحكمة: ما أحاط بحنكي الفرس من لجامه وفيها العذاران[1]، وسميت حكمة لأنها تذلل الدابة لراكبها حتى تمنعها من الجماح. وحكمت السفيه تحكيماً وأحكمته إحكاماً: إذا أخذت على يده أو بصرته ما هو عليه قال جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم ... إني أخاف عليكم أن أغضبا

وعن النخعي الحديث «**حكم يتيمك كما تحكم ولدك**»[2] أي امنعه من الفساد كما تمنع ولدك. ومنه كذلك الحديث «**إن من الشعر لحكما**» بضم الحاء وسكون الكاف: أي إن من الشعر كلاماً نافعاً يمنع من الجهل والسفه وينهى عنهما. وفي رواية (لحكمة وهي بمعنى حكم).

وفي حديث ابن عباس «**كان الرجل يرث امرأة ذات قرابة فيعضلها حتى تموت أو ترد إليه صداقها. فأحكم الله عن ذلك ونهى عنه**»[2] أي منع منه. يقال أحكمت فلاناً أي منعته فهو من قبيل حكمت الفرس وأحكمته

---

(١) العذار من الدابة: السير الذي على خدها من اللجام ويطلق العذار على الرش والجمع عذر بضمتين. المصباح المنير ٥٤٥/١. القاموس المحيط ٩٨/٤، أساس البلاغة ١٩٠، المصباح المنير ٢٠٠/١.

(٢) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٤٢٠/١ وتفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٤٠١/٢.

وحكمته: إذا قدعته[1] وكففته وفي الحديث «**وأنا آخذ بحكمة الفرس**»[2] بفتحتين أي بلجامه. ومنه الحديث «**ما من آدمي إلا وفي رأسه حكمة**»[2] أو في رواية «**في رأس كل عبد حكمة إذا هم بسيئة فإن شاء الله أن يقدعه بها قدعه**»[2] فالحكمَةُ حديدة في اللجام تكون على أنف الفرس وحنكه تمنعه من مخالفة راكبه ولما كانت الحكمة تأخذ بفم الدابة وكان الحنك متصلًا بالرأس جعلها تمنع من هي في رأسه كما تمنع الحكمة الدابة. وفي حديث ابن عمر «**إن العبد إذا تواضع رفع الله حكمته**» بفتحتين أي قدره ومنزلته، والحكمة من الإنسان أسفل وجهه مستعار من موضع حكمة اللجام. ورفعها كناية عن الإعزاز لأن من صفة الذليل تنكيس رأسه[2].

فمجموع هذه الأمثلة والأحاديث الشريفة يدل على أن المراد بالمحكم: هو الثابت الذي لا يتغير أي الراسخ الممنوع من التبدل والتحول. ويكاد هذا المعنى اللغوي يشابه المعنى الاصطلاحي للمحكم من أنه أحكم المراد منه عن النسخ والتبديل. والآن لنرى تعريفات الأصوليين للمحكم.

المحكم اصطلاحاً:

ما ازداد قوة عن المفسر بحيث لا يحتمل النسخ:

لقد مر معنا في تعريف النص: ما ازداد وضوحاً على الظاهر وفي تعريف المفسر: ما ازداد وضوحاً على النص. إلا أننا نرى هنا أن تعريف المحكم ما ازداد قوة ولم نقل ما ازداد وضوحاً على المفسر وذلك لأن النص يزداد وضوحاً على الظاهر، بدون الكلام مسوقاً له ابتداء أو بقرينة أو سباقية. وكذلك فالمفسر ازداد وضوحاً على النص لأنه لا يحتمل التأويل والتخصيص. أما المحكم فقد ازداد على المفسر بأنه لا يحتمل النسخ مع أن المفسر يحتمله وعدم احتمال النسخ لا يؤثر في زيادة الوضوح ولذا قلنا

---

(١) قدعه: كفه وكبح جماحه. أساس البلاغة ٧٤٨.
(٢) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١/٤٢٠ وتفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٢/٤٠١.

ازداد قوة[1]. وقد عبر بهذا اللفظ البزدوي في أصوله قائلًا عن المحكم: «فإذا ازداد قوة وأحكم المراد به عن النسخ والتبديل سمي محكماً»[2]. أما القاضي أبو زيد الدبوسي فقد عرفه في التقويم (ما أحكم المراد منه بحجة لا يحتمل التبدل)[3].

وعرفه النسفي أبو البركات حافظ الدين المتوفى سنة ٧١٠هـ في المنار (وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل)[4].

المسألة الثانية: معنى المحكم عند الكرخي والجصاص

عرف الكرخي المحكم: بأنه ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه: ما يحتمل وجهين أو أكثر منهما، ويرى الكرخي كذلك أن سبيل المتشابه أن يحمل على المحكم ويرد إليه، ثم ضرب الكرخي أمثلة كلها من الآيات التي تحتمل أكثر من قراءة وقال: بأن ما يحتمل أكثر من قراءة واحدة يحمل على الذي لا يحتمل إلا قراءة واحدة فمثلًا يقول في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ [المائدة ٥/٨٩]. قرىء بالتخفيف وبالتشديد فمن قرأ بالتخفيف احتمل أن يكون المراد به عقد اليمين واحتمل أن يريد به اعتقاد القلب بأن يكون قاصداً إلى اليمين فيكون تقديره «بما قصدتموه من الإيمان». وتقدير الأول: ولكن يؤاخذكم باليمين المعقودة وهي التي تعقد على حال مستقبلة فقراءة التشديد لا تحتمل إلا وجهاً واحداً وقراءة التخفيف تحمل على معنيين فوجب حمل ما احتمل معنيين (وجهين) على ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً. إن الله تعالى أمرنا بذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران ٣/٧]، فجعل المحكم أمّاً للمتشابه، وأم الشيء هي التي منها ابتداؤه وإليها مرجعه، قال أمية بن أبي الصلت:

---

(١) تيسير التحرير ١/ ١٤٠ وكذلك كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/١٤٣.

(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي ١/٥١.

(٣) تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع (٢٠٤) مخطوط نسخة دار الكتب المصرية.

(٤) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١/١٤٣.

الأرض مفصلنا وكانت أمنا   منها مقابرنا وفيها نولد

ويضرب الكرخي مثلًا آخر وهو حول اختلاف القراءة كذلك حول الآية ويرى أن ما احتمل من القراءات معنى واحداً، فهو محكم وما احتمل أكثر من معنى فإنه يحمل على المحكم، فمثلًا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة ٢/٢٢٢]. قرىء بالتخفيف وبالتشديد فمن قرأها بالتخفيف: أراد انقطاع الدم لا يحتمل اللفظ غيره. ومن قرأها بالتشديد كان محتملاً لانقطاع الدم. لأنه يقال طهرت المرأة، وتطهرت بمعنى واحد فاحتمل أيضاً الاغتسال فلما احتمل معنيين وجب حمله على ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً وهو انقطاع الدم.

ثم يضرب الكرخي مثلًا ثالثاً: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة ٥/٦]، فقراءة النصب لا تحتمل إلا عطفها على الغسل وقراءة الخفض: يحتمل عطفها على الغسل ويكون خفضها بالمجاورة[1] ويحتمل على المسح. فلما احتملت قراءة الخفض وجهين ولم تحتمل قراءة النصب إلا وجهاً واحداً وجب أن يكون معنى قراءة الخفض محمولاً على قراءة النصب فيجب الغسل.

ثم يخلص الشيخ أبو الحسن الكرخي إلى قاعدة مهمة ويتابعه فيها الجصاص وهي: (وكذلك يجب هذا الاعتبار في كل ما جاء في القرآن من المتشابه في ذكر صفات الله تعالى وأفعاله مما يحتمل في اللغة معنيين فهو محمول على المحكم الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً وكذلك ما احتمل من ذلك معنيين وأحدهما يجوزه العقل والثاني لا يجوزه فهو محمول على ما يجوز في العقل)[2]. وموقف الكرخي والجصاص من المحكم والمتشابه هو نفس موقف الشافعية والمتكلمين. وهذا ما سنعرض إليه عند بحثنا عن الواضح عند المتكلمين - إن شاء الله -.

---

(١) راجع مخطوط أصول الفقه للجصاص نسخة الأزهر ٣٠٩/١ - ٣١١.

(٢) مخطوط أصول الفقه لأبي بكر الرازي (الجصاص) نسخة في الأزهر منقولة عن نسخة دار الكتب. ونسخة الأزهر مجلدان: ٣١٢/١.

المسألة الثالثة: معنى الإحكام والتشابه في القرآن

مما لا شك فيه أنه قد جاء في محكم التنزيل أن آيات القرآن محكمة كلها، ومتشابهة كلها. وكذلك جاء في موضع ثالث أن منها المحكم ومنها المتشابه.

١ ـ ففي المعنى الأول: أن آيات القرآن كلها محكمة: جاء قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود ١١/٢].

فهذه الآية تدل على أن آيات القرآن كلها محكمة.

٢ ـ وفي المعنى الثاني: أن آيات القرآن كلها متشابهة: نزل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [الزمر ٢٩/٢٣].

٣ ـ وفي المعنى الثالث: أن في القرآن محكماً ومتشابهاً جاء قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴿٨﴾﴾ [آل عمران ٣/ ٧ـ٨].

والذي يعنينا هو المعنى الثالث الذي يقول بأن آيات القرآن منها المحكم ومنها المتشابه، وقد ورد الإحكام في القرآن مقابلًا للتشابه في أماكن عدة وبمعان مختلفة:

١) فمنه الإحكام الذي في التنزيل، مقابلًا للتشابه الذي يلقيه الشيطان. كما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [الحج ٢٢/٥٢ ـ ٥٣].

فالإحكام في هذه الآية: هو الفصل والتمييز، والفرق والتحديد الذي يتحقق به الشيء ويتيقن، وقد دخل فيه معنى المنع. والنسخ هنا: رفع ما ألقاه الشيطان لا رفع ما شرعه الله.

٢) ومنه الإحكام الذي هو إبقاء التنزيل عند من قابله بالنسخ: الذي هو رفع ما شرعه الله.

ولقد كان السلف الصالح من هذه الأمة يسمون كل إخراج للنص عن ظاهره نسخاً، فتخصيص العام وتقييد المطلق هو نسخ عندهم[١]، ولذا فالمتشابه عندهم هو ما احتمل معنيين أو أكثر دون ترجيح، وعلى هذا فالمجمل عندهم متشابه وكذلك المشترك والمتواطىء من قبيل المتشابه عندهم. ولا بد من ترجيح أحد المعاني حتى ينتقل النص من التشابه إلى الإحكام. ومعنى التشابه هذا هو ما أخذ به أصوليو المتكلمين ـ على الرأي الراجح ـ في اصطلاحهم. ولذا فلقد كان السلف يقولون: «هل عرفت الناسخ من المنسوخ؟ فإذا عرفت الناسخ، عرفت المحكم»[٢]. وعلى هذا المعنى فالإحكام مقابل للنسخ، وبالإمكان أن تقول: المحكم هو الناسخ، والمنسوخ في هذا الاصطلاح هو المتشابه.

٣) ومنه الإحكام في التأويل والمعنى: وهو تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها حتى لا تشتبه بغيرها. وهذا معنى الآية ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۝٧﴾ [آل عمران ٣/٧]. وقد رأيت شيخ الإسلام ابن تيمية يشير في هذه الآية إلى لطيفة لم أرها في شيء من التفاسير مما اطلعت عليه. فهو يرجح أن الوقف على: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ ويقول: «وعليه أصحاب رسول الله ﷺ وجمهور التابعين وجماهير الأمة»[٣]. وبعد هذا أشار إلى أن التأويل لا يعلمه إلا الله. أما التفسير فيعلمه الراسخون في العلم من هذه الأمة لأن الله عز وجل يقول: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٢٩﴾ [ص ٣٨/٢٩].

---

(١) هذا هو نفس اصطلاح الحنفية في النسخ إذ إنهم يعتبرون التخصيص نسخاً لأنه رفع بعض أعيان العام.

(٢) انظر رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل من مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ٢/٧ وانظر كذلك تفسير القاسمي ٤/٧٥٢ ـ ٧٥٤.

(٣) الإكليل في المتشابه والتأويل من مجموعة الرسائل الكبرى ٢/٨.

وهذا يعم المحكمات والمتشابهات فطلب معنى الآيات مستحب ومندوب بل قد يرتقي إلى مرتبة الفرض.

قال الحسن البصري: «ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم في ماذا أنزلت، وماذا عني بها، وما استثنى من ذلك لا متشابهاً ولا غيره»[1]. وقال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره مرات، أقف عند كل آية وأسأله عنها»[1]. وعلى هذا فالتأويل المقصود في هذه الآية مخالف للتفسير، فالتأويل هو معرفة حقيقة الأمر أو الشيء وقدره ونوعه وجميع صفاته من الأمور العينية، وهذه لا يعلمها إلا الله، كثمار الجنة وعذاب الجحيم والسلاسل والأنكال، وفي المقابل الحور العين والأنهار والكوثر.

أما البشر فيعرفون تفسير هذه الأمور وهو معرفة بعض صفاتها أما حقيقتها ـ تأويلها ـ فلا يعلمها البشر ـ إلا يوم يأتي تأويله ـ حينما يعاينونها بأم أعينهم يوم القيامة حيث يشقى الأشقياء بجحيمهم، وينعم السعداء بنعيمهم. ولذا فقد روي عن ابن عباس: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء»[2]، وهو مصداق لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾﴾ [السجدة ١٧/٣٢].

إلا أن الذي يعنينا في الأصول هو المعنى الثاني وهو الإحكام المقابل للتشابه الذي هو بمعنى النسخ، أي أن المحكم غير منسوخ ولا ينسخ وأما المتشابه فهو الذي يحتمل المعاني أو أخرج عن ظاهره بدليل راجح. فالمحكم في الأول يكاد يلتقي مع أصول الحنفية الذين يشترطون في المحكم عدم قابليته للنسخ والتخصيص والتأويل، وأما التشابه بالمعنى الثاني ـ أي الإخراج عن الظاهر بتخصيص عام أو تقييد مطلق، أو نسخ فهو كذلك نسخ عند الحنفية. وقد ذكرنا أن هذا هو رأي السلف.

---

(١) الإكليل في المتشابه والتأويل من مجموعة الرسائل الكبرى ٨/٢.

(٢) الإكليل في المتشابه والتأويل من مجموعة الرسائل الكبرى ١١/٢.

وأما أن المتشابه هو ما يحتمل معان متعددة كالمشترك والمجمل - فهو نفس اصطلاح المتكلمين في المتشابه، وأما التشابه بالمعنى الثالث الذي لا يعلم تأويله إلا الله فهو نفس تعريف الحنفية للمتشابه إذ أنهم يرون أنه ما يئس من تأويله ومعرفة حقيقته في الدنيا. وأما المحكم الذي يقابل المتشابه بالمعنى الثالث - وهو ما يمكن معرفته في الدنيا أو هو واضح لا يلتبس على الناظر فيه فهو يكاد يشبه تعريف المتكلمين للمحكم الذين يرون أن المحكم يرادف الواضح أو هو جنس لنوعين (الظاهر والنص) أي يمكن أن يكون المحكم قابلًا للتأويل عند المتكلمين إذا كان ظاهراً، ويمكن أن يكون المحكم غير قابل للتأويل إذا كان نصاً، وسنوضح هذه المعاني تماماً عندما نفرد بحث كل قسم على حدة فنرجو الله أن يسهل أمرنا.

ويرى الإمام الجليل أبو عبدالله محمد بن المرتضى اليماني[١] في كتاب «إيثار الحق على الخلق» في بحث أسباب الاختلاف بين الفرق أن سبب اختلافهم أصلان.

الأصل الثاني منهما هو السمعي ويختلفون فيه بأمرين:

١ - في معرفة المحكم والمتشابه أنفسهما والتمييز بينهما حتى يرد المتشابه إلى المحكم.

٢ - اختلافهم هل يعلمون تأويل المتشابه ثم اختلافهم في تأويله على تسليم أنهم قد عرفوا المتشابه.

أما الأمر الأول: وهو اختلافهم في ماهيتهما فمنهم من قال:

١ - المحكم ما لا يحتمل إلا معنى واحداً والمتشابه ما احتمل أكثر من معنى، فهؤلاء رجعوا بالمحكم إلى النص الجلي وما عداه متشابه. وعزاه الإمام يحيى إلى أكثر المتكلمين وطوائف من الحشوية. وأقول تعقيباً: المحكم بهذا المعنى هو اصطلاح الحنفية ويورد هذا التعريف عبدالعزيز

---

(١) انظر تفسير القاسمي ج٤/٧٨٥ - ٧٨٧.

البخاري[1]، وأما المتشابه فهو اصطلاح المتكلمين.

٢ - ومنهم من قال: المحكم ما كان إلى معرفته سبيل والمتشابه ما لا سبيل إلى معرفته بحال نحو قيام الساعة والحكمة في العدد المخصوص في حملة العرش وخزنة النار[2]. وأنا أقول: المتشابه بهذا المعنى هو نفس اصطلاح الحنفية.

٣ - ومنهم من قصر المتشابه على آيات مخصوصة ثم اختلفوا فمنهم من قال: هي الحروف المقطعة في أوائل السور، ومنهم من قال آيات الشقاوة والسعادة ومنهم من قال المنسوخ، ومنهم من قال القصص والأمثال، ومنهم عكس فقال: المحكم آيات مخصوصة وهي آيات الحلال والحرام وما عداها متشابه إلى غير ذلك - حكى الجميع الإمام يحيى في الحاوي واختار أن المحكم: ما علم المراد بظاهره بدليل عقلي أو نقلي والمتشابه ما لا يعرف المراد منه لا على قرب ولا على بعد مثل قيام الساعة والأعداد المبهمة[3].

وقد روى القرطبي في تفسيره عن جابر بن عبدالله ﷺ - وهو مقتضى قول الشعبي وسفيان الثوري وغيرهما - المحكمات من آي القرآن ما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره. والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله تعالى بعلمه دون خلقه وذلك مثل وقت قيام الساعة وخروج يأجوج ومأجوج والدجال وعيسى ونحو الحروف المقطعة في أوائل السور.

ثم قال القرطبي: «هذا أحسن ما قيل في المتشابه»[4]. وأقرب ما قيل في تفسير هذه الآية إلى معناها الاصطلاحي واللغوي أن المتشابه هو الذي يلتبس معناه ويحتمل وجوهاً متعددة والمحكم مقابله: أي ما لا يلتبس أمره على السامع ولا يحتمل إلا وجهاً واحداً، فالمحكم أصل ترد إليه الفروع،

---

(١) انظر تفسير القاسمي ج٤/٧٨٥ - ٧٨٧.
(٢) انظر كشف الأسرار/ أصول البزدوي ١/٥١.
(٣) انظر تفسير القاسمي ٤/٧٨٥ - ٧٨٧.
(٤) القرطبي الجامع لأحكام القرآن ٤/١٠.

ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة ٢/٧٠] أي التبس أمر البقر علينا لأن البقر كثير ولأن أنواع البقر متعددة وهذا يؤيد المعنى الذي نراه قريباً من المعنى اللغوي والاصطلاحي في الأصول بأن المتشابه يحتمل وجوهاً متعددة ـ وهذا هو اصطلاح المتكلمين كما ذكرنا. وأما المحكم فلا يحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً ولا تبديلاً فلا يحتمل إلا وجهاً واحداً ترد إليه جميع الوجوه وتصبح وجهاً واحداً بدليل سياق الآية: ﴿ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾.

فقوله عز شأنه: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي الأصل الذي ترد إليه الفروع[1]. وهذا المعنى هو الذي قواه السرخسي في أصوله فقال: «فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل ولهذا سمى الله تعالى المحكمات أم الكتاب: أي الأصل الذي يكون المرجع إليه بمنزلة الأم للولد فإنه يرجع إليها، وسميت مكة أم القرى لأن الناس يرجعون إليها للحج وفي آخر الأمر»[2].

وهذا الرأي الذي يراه السرخسي وغيره هو الرأي الذي نميل إليه وهو أقرب المعاني ملاءمة لظاهر الآية وكذلك من أقرب المعاني إلى ما نحن فيه من موضوع المحكم في الأصول الذي لا يقبل النسخ أو التأويل أو التخصيص ـ فله وجه واحد لا يلتبس على كل من نطق بلغة الضاد. ويؤيد هذا المعنى ما روي عن ابن عباس قوله: (المحكمات: ناسخه، وحرامه وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به. والمتشابهات: المنسوخات ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به)[3]، وقول ابن عباس بأن المحكمات ناسخة... الخ. أي أنها الأمور الواضحة التي لا تتبدل وهي أصول الشريعة التي ترد إليها الفروع وهي كذلك لا تقبل التأويل. وهذا

---

(١) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/٤.

(٢) أصول السرخسي ١٦٦/١.

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/٤ وتفسير الطبري (جامع البيان في تأويل آي القرآن ١٧٢/٣).

مروي عن ابن مسعود وقاله قتادة والربيع والضحاك بأن المحكمات الناسخات والمتشابهات المنسوخات[1].

ويؤيد هذا المعنى كذلك ما رواه القرطبي عن محمد بن جعفر بن الزبير: (المحكمات هن حجة الرب وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل ليس لهن تصريف ولا تحريف عما وضعن عليه. والمتشابهات لهن تصريف وتحريف وتأويل، ابتلى الله فيهن العباد، وقال مجاهد وابن إسحاق: قال ابن عطية: وهذا أحسن الأقوال في هذه الآية)[2].

واختار النحاس قولًا قريباً من هذا. وقال ابن خويز منداد: للمتشابه وجوه. فكل هذه الأقوال تعطي معنى واحداً للمحكم: وهو أنه الواضح الذي له وجه واحد. . الذي لا يتأول ولا يتبدل ولا ينسخ وقد مر معنا سابقاً في المعنى اللغوي أن أحكم: أتقن فالمحكم: المتقن المأمون النقض الممنوع من الفساد والتغير. والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله محكم[3].

والمتشابه: هو الذي له وجوه كثيرة ويلتبس على السامع وهو قابل للتأويل، والتأويل قد يكون عن هوى وخبث طوية فيؤدي إلى اللبس ولذا فقد عقبت الآية الكريمة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾. ولا شك أن ما كان واضح المعنى لا إشكال فيه ولا تردد إنما يكون كذلك لوضوح مفردات كلماته وإتقان تركيبها ومتى اختل أحد الأمرين: وضوح المفردات أو إتقان التركيب جاء التشابه والإشكال.

ونقل عبدالعزيز البخاري في الكشف تعريفات لأصوليي الحنفية تؤيد ما ذهبنا إليه فقال:

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٠/٢ وانظر تفسير الطبري ١٧٢/٣ فقد أخرجه الطبري بأسانيده عن قتادة والربيع والضحاك.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ١١/٢ وأخرجه الطبري بإسناده عن محمد. انظر تفسير الطبري ١٧٤/٣.

(٣) تفسير الفخر الرازي ٤٠١/٢.

«ومنهم من قال: المحكم ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً. وقيل: هو ما في العقل بيانه، وقيل: ما ظهر لكل أحد من أهل الإسلام حتى لم يختلفوا فيه، وقيل: هو الناسخ، وقيل: هو ما يوقف عليه ويفهم مراده، وقيل: ما فيه الفرائض والحدود وقيل: ما فيه الحلال والحرام»(١).

ملاحظة:

هل يجوز نقل الحديث المحكم بالمعنى؟.

يقول السرخسي: «فأما المحكم (الحديث المحكم) فيجوز نقله بالمعنى لكل من كان عالماً بوجوه اللغة لأن المراد به معلوم حقيقة، وإذا كساه العالم باللغة عبارة أخرى لا يتمكن فيه تهمة الزيادة أو النقصان»(٢).

المطلب الثاني:
حكم المحكم وأنواعه

حكم المحكم:

اتفق الأصوليون على أن المحكم أعلى مراتب الواضح وهو أقواها وهو يدل على معناه دلالة واضحة لا تحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً، ولا يقبل النسخ لا في زمنه ﷺ ولا بعد وفاته عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام، ولذا فالمحكم يترجح على أقسام الواضح الأربعة إذا تعارضت معه.

فالنص يترجح على الظاهر، والمفسر يترجح على النص، والمحكم يترجح على المفسر. ودلالة المحكم على معناه قطعية فيجب الاعتقاد القطعي والعمل. وقد نظم صاحب فريدة الأصول هذا المعنى في أبيات:

---

(١) كشف الأسرار/ البخاري ٥١/١ وكل هذه التعريفات تؤدي إلى معنى واحد وهو أن المحكم واضح لا يقبل التأويل أو التغيير وهذا هو محصل معناه اللغوي والاصطلاحي.

(٢) أصول السرخسي ٣٥٦/١.

المحكم اللفظ الذي قد زادا ... أي قوة أفادت إلا سعادا
على المفسر وحكمه غدا ... كحكمه لكن طول المدى
لا يقبل النسخ مدى الأزمان ... ومحكم لديهم قسمان
فمحكم لعينه ومحكم ... لغيره وهو طراز معلم
وكل واحد من الأقسام ... له دلالة مدى الأيام
قطعية لكنما القطعية ... على تفاوت وهذا ثابت
فرجح النص على الذي ظهر ... ورجح المفسر الذي غبر
على الذي نص ورجح محكما ... على الذي فسر فيما قدما
وذا إذا تعارض الأقسام ... وذاك حكم ما به قتام[1]

أنواع المحكم:

إن الأمر الذي يميز المحكم عن المفسر هو أن المحكم غير قابل للنسخ في عهد الرسالة ولا بعدها. وعدم قابلية النص للنسخ يكون ناتجاً عن أمرين:

الأول: أن يكون النص من حيث المعنى لا يمكن أن يتغير بحيث يكون المعنى أصلًا من أصول العقيدة كالآيات الدالة على وحدانية الله عز وجل، وعلى تفرده بتدبير الكون، وتعريفه مقادير الناس والأرزاق والحياة كقوله تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[2] [محمد ١٩/٤٧]. ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص ١/١١٢]. ﴿قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أَمَّن يَمۡلِكُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَمَن يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُۚ فَقُلۡ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۝٣١﴾ [يونس ٣١/١٠].

وهذه الآيات كلها محكمة لنفسها أو لعينها لأن معناها غير قابل للنسخ أو للتبديل، فهذا يسمى محكماً لنفسه أو محكماً لعينه.

---

(١) فريدة الأصول في أصول فقه الإمام الأعظم ١٥.

(٢) سورة محمد ﷺ ١٩/٤٧ وتمامها ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مُتَقَلَّبَكُمۡ وَمَثۡوَىٰكُمۡ﴾.

الثاني: السبب الثاني لعدم قابلية النص للنسخ هو أن يقترن به لفظ يدل على تأبيده كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ [الأحزاب ٥٣/٣٣].

وقول الرسول ﷺ: «**الجهاد ماض منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل**»(١). فهذه النصوص اقترن بها لفظ يدل على أن النص غير قابل للنسخ أو التغيير. فهذا يسمى محكماً لغيره.

ومن الأمثلة عليه كذلك: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۝﴾ [النور ٤/٢٤].

فتأبيد رفض الشهادة ممن قذف المحصنات دليل على إحكام النص ابتداء، فامتنع النسخ في عهد الرسالة. وقد يرد اعتراض على الاستشهاد بهذه الآية الكريمة كمثال للمحكم وذلك لورود الاستثناء وهو من المخصصات على الآية. وكذلك فإن شهادة القاذف تقبل ـ عند الجمهور ـ إذا تاب فهاتان نقطتان قد يعترض بهما معترض على الاستشهاد بهما. ولكنا نقول: إن الاستشهاد بهذه الآية كمثال للمحكم متوافق مع مسلك الحنفية الذين نحن بصدد منهاجهم في الواضح، والمحكم أحد أقسامه الأربعة.

فمن ناحية الاستثناء فهو ليس من المخصصات عند الحنفية. قال الإزميري: «الاستثناء ليس مخصصاً عندنا»(٢). فانتفى الاعتراض بالنقطة

---

(١) أصول الفقه ـ زكي شعبان ٣٥٥.. رواه أبو داود في السنن ج١٧/٢. وقال الشوكاني: «حكاه أحمد في رواية ابنه عبدالله عن أنس» انظر نيل الأوطار ٢٤١/٧، وقال الشوكاني: «وسكت عنه أبو داود والمنذري. وفي إسناده يزيد بن أبي نشبة وهو مجهول، وأخرجه أيضاً سعيد بن منصور وفيه ضعف».

(٢) حاشية الإزميري/ المرآة ٤٠٣/١.

الأولى، لأن التخصيص عند الحنفية هو: (قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول)[1]، فإن لم يكن كلاماً بأن كان عقلًا أو حساً أو عادة أو نحوه لم يكن تخصيصاً اصطلاحاً عند الحنفية. وكذلك إذا لم يكن الكلام مستقلًا بأن كان استثناء أو غاية أو شرطاً أو صفة فإنه ليس بمخصص عند الحنفية. وكذلك إذا لم يكن المخصص متصلًا فهو ليس مخصصاً، فإذا تراخى يسمى نسخاً ولا يسمى تخصيصاً[2]، هذه واحدة.

وأما الثانية: فشهادة القاذف لا تقبل عند أبي حنيفة ولو تاب. وهذا هو رأي القاضي شريح، وإبراهيم النخعي، والحسن البصري، وسفيان الثوري، فقد قالوا جميعاً: إن الاستثناء لا يعمل في رد الشهادة وإنما يزول فسقه عند الله تعالى[3].

وأخرج الطبري بإسناده عن شريح (لا يقبل الله شهادته أبداً)[4]. وتوبته فيما بينه وبين الله. وعلى هذا فالاعتراض بشقيه لا يرد على استدلال الحنفية بهذه الآية.

وقد أخرج الزنجاني قاعدة في سبب اختلاف الحنفية عن الشافعية في قبول توبة القاذف فقال: «الاستثناء إذا تعقب جملًا نسق بعضها على بعض رجع إلى جميع الجمل عند الشافعي وأصحابه. وذهب أبو حنيفة وأصحابه

---

(١) نور الأنوار على المنار ١١٦/١ في حاشية كشف الأسرار على المنار.

(٢) المرجع السابق ١١٦/١.

(٣) انظر تفسير القرطبي ١٧٩/١٢، إلا أن الجمهور يرون أن التائب عن القذف تقبل شهادته. وأخرجه الطبري بإسناده عن عمر بن الخطاب أنه ضرب أبا بكرة وشبل بن معبد ونافع بن الحارث حدهم وقال لهم: «من أكذب نفسه أجزت شهادته فيما استقبل ومن لم يفعل لم أجز شهادته» فأكذب شبل نفسه ونافع وأبى أبو بكرة أن يفعل. قال الزهري: «هو والله سنة فاحفظوه» وأخرج ابن جرير قبول شهادة القاذف التائب عن الشعبي من عدة طرق وعن مسروق وسعيد بن جبير وعمر بن عبدالعزيز وسعيد بن المسيب وعن أبي الزناد والضحاك وقد رجح الطبري هذا الرأي. تفسير الطبري ٨٠/١٨. قال ابن كثير: وإليه ذهب مالك وأحمد والشافعي. انظر تفسير ابن كثير ٢٦٤/٣.

(٤) تفسير الطبري ٧٩/١٨.

إلى أن الاستثناء يختص بالجملة الأخيرة»[1]. ومن الأمثلة على المحكم لغيره أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُم مِّن فَضْلِهِۦ بَخِلُوا۟ بِهِۦ وَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٧٦﴾ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ بِمَآ أَخْلَفُوا۟ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾﴾ [التوبة ٩/٧٥ ـ ٧٧].

فإخبار الله تعالى عن هذا الذي عاهد الله أنه سيموت منافقاً وقد حددته بعض الروايات بأنه ثعلبة بن حاطب. وقيل إن الخبر محكم، ولعل هذا هو السبب الذي من أجله امتنع الرسول ﷺ أن يأخذ الزكاة منه بعد نزول الآية. وكذلك فعل الخلفاء الراشدون الثلاثة.

قال السيوطي في لباب النقول: أخرج الطبراني وابن مردويه وابن أبي حاتم والبيهقي في الدلائل بسند ضعيف عن أبي أمامة: «أن ثعلبة بن حاطب قال: يا رسول الله ادع الله أن يرزقني مالاً، قال: **ويحك يا ثعلبة قليل تؤدي شكره، خير من كثير لا تطيقه**. قال: والله لئن آتاني الله مالاً لأوتين كل ذي حق حقه، فدعا له فاتخذ غنماً فنمت حتى ضاقت عليه أزقة المدينة، فتنحى بها وكان يشهد الصلاة ثم يخرج إليها. ثم نمت حتى تعذرت عليها مراعي المدينة، فتنحى بها، فكان يشهد الجمعة ثم يخرج إليها ثم نمت، فترك الجمعة والجماعات. ثم أنزل الله على رسوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾، فاستعمل على الصدقات رجلين، وكتب لهما كتاباً فأتيا ثعلبة،

---

(١) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ٢٠٤، ولقد ورد في القرآن ما يؤيد رأي الشافعي في آية المحاربة من رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل باتفاق وهي: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا۟ عَلَيْهِمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ [المائدة ٥/٣٣ ـ ٣٤]. فالاستثناء في الآية راجع إلى الجميع باتفاق. ومما ورد في الكتاب في تأييد ما يراه الحنفية قوله تعالى في قتل الخطأ: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟﴾ [النساء ٤/٩٢]. فالاستثناء راجع إلى الجملة الأخيرة. وأما آية القذف فهي محتملة للرأيين ولذا توقف القاضي أبو بكر فيها. تفسير القرطبي ١٢/١٨٠.

فأقرآه كتاب رسول الله ﷺ فقال: انطلقا إلى الناس فإذا فرغتم فمروا بي. ففعلا. فقال: ما هذه إلا أخت الجزية. فانطلقا، فأنزل الله: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَـٰهَدَ ٱللَّهَ ... إلى قوله يَكْذِبُونَ ﴾...» الحديث[1].

وأخرج ابن جرير وابن مردويه من طريق العوفي عن ابن عباس نحوه وفيه: «أنه جاء بعد النبي ﷺ بصدقته فقال له: **إن الله منعني أن أقبل منك**. فجعل التراب على رأسه، فقال: **هذا عملك، قد أمرتك فلم تطعني**، فقبض رسول الله ﷺ فجاء بها إلى أبي بكر ﷺ فلم يقبلها، وكذا عمر وعثمان. ثم إنه هلك في أيام عثمان».

قال الشهاب: «مجيء ثعلبة وحثوه التراب ليس للتوبة من نفاقه، بل للعار من عدم قبول زكاته مع المسلمين».

قال الرازي: «هذا الخبر وقع مخبره مطابقاً له، فإنه روي أن ثعلبة أتى إلى النبي ﷺ بصدقته فقال: **إن الله تعالى منعني أن أقبل صدقتك**. وبقي على تلك الحالة، وما قبل أحد من الخلفاء ﷺ صدقته حتى مات. فكان إخباراً عن الغيب فكان معجزاً[2]، فامتناع الرسول ﷺ عن أخذ الزكاة وبعده أبو بكر وعمر وعثمان دليل على فهمهم تأبيد الحكم بالنسبة لهذا المنافق الذي أخبر الله تعالى عنه أنه منافق وسيموت منافقاً»[3].

ومن الأمثلة على المحكم لغيره كذلك قوله ﷺ في المتعة: «**إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة**

---

(١) وأخرج ابن جرير نحوه. انظر تفسير الطبري ١٠/١٩٠. وكذلك تفسير القرطبي ٨/٢٠٩ وكذلك تفسير ابن كثير ٢/٣٧٤، وأسباب النزول للواحدي ٢٥٢.

(٢) وتفسير القاسمي ٨/٣٢٠٨ ـ ٣٢١٠، ولباب النقول ١٢٠ ـ ١٢١. (تفسير الفخر الرازي ٤/٣٧٤).

(٣) يقول الأستاذ سيد سقر: يرى ابن حجر أن هذه القصة لا تصح عن ثعلبة بن حاطب الأنصاري الذي شهد بدراً واستشهد بأحد، لأن رسول الله ﷺ قال: «**لا يدخل النار أحد شهد بدراً والحديبية**». وحكى ﷺ عن ربه أنه قال لأهل بدر: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم. فمن كان بهذه المثابة كيف يعقبه الله نفاقاً في قلبه وينزل فيه ما نزل؟ فالظاهر أنه غيره. أسباب النزول للواحدي ٢٥٢ نقلًا عن الإصابة ١/١٩٩ ـ ٢٠٠.

فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً»[1]، ووجه الدلالة: قوله: **«قد حرم ذلك إلى يوم القيامة»** فهذا دليل على تأبيد التحريم الذي يدخله نسخ.

(قال عياض في المتعة: «ثم وقع الإجماع من جميع العلماء على تحريمها إلا الروافض. وأما ابن عباس فروي عنه أنه أباحها، وروي عنه أنه رجع عن ذلك» وقال الخطابي: «تحريم المتعة كالإجماع إلا عن بعض الشيعة» وقال ابن المنذر: «جاء عن الأوائل الرخصة فيها، ولا أعلم اليوم أحداً يجيزها إلا بعض الرافضة»[2].

المطلب الثالث:
التداخل والتباين بين أقسام الواضح الأربعة

اتفق الأصوليون على ترتيب أقسام الواضح الأربعة ابتداء من أقلها وضوحاً بالترتيب التالي:

الظاهر ثم النص ثم المفسر ثم المحكم.

فالظاهر: أقلها وضوحاً ويقبل التأويل والتخصيص والنسخ.

النص: أكثر وضوحاً من الظاهر والكلام مسوق إليه إلا أنه يقبل التأويل والتخصيص والنسخ.

المفسر: أكثر وضوحاً من النص ويقبل النسخ فقط ولا يقبل التأويل والتخصيص.

المحكم: أقواها ولا يقبل نسخاً ولا تخصيصاً ولا تأويلاً.

---

(١) أخرجه أحمد ومسلم من رواية سبرة الجهني وانظر منتقى الأخبار مع نيل الأوطار ١٥٢/٦. وفي الصحيحين عن علي ﷺ: «أن رسول الله ﷺ نهى عن نكاح المتعة وعن لحوم الأهلية زمن خيبر» متفق عليه. انظر نيل الأوطار. منتقى الأخيار ١٥٢/٦.

(٢) نيل الأوطار ١٥٢/٦ ومختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ١٨/٣.

ويمكن تلخيص موضوع التداخل والتباين بين هذه الأقسام بالقواعد التالية:

١ ـ القاعدة الأولى: أن هذه الأقسام الأربعة متفاوتة في الوضوح وفي قوة البيان عن بعضها البعض كما بينا.

٢ ـ القاعدة الثانية: يظهر أثر التفاوت بين هذه الأقسام عند التعارض.

٣ ـ القاعدة الثالثة: التعارض بين هذه الأقسام صوري وليس حقيقياً.

٤ ـ القاعدة الرابعة: يسقط الأدنى بالأعلى عند التعارض إذا تساويا رتبة.

وبعد اتفاق الأصوليين على هذه القواعد اختلفوا في مسألة التداخل أو التباين بين الأقسام إلى فئتين:

أ ـ الفئة الأولى: تقول: أن هذه الأقسام (متداخلة ولكنها متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية) وهذا قول المتقدمين فكل متأخر داخل في المتقدم وأخص منه.

ب ـ الفئة الثانية: تقول: أن هذه الأقسام متباينة: وهو قول المتأخرين ولنعد إلى القواعد الأربع لنشرحها:

١ ـ فالقاعدة الأولى: أن هذه الأقسام الأربعة متفاوتة في الوضوح وقوة البيان، فالنص أوضح من الظاهر: وذلك لأن النص يشترك مع الظاهر (في صفة: ظهور معناه للسامع) ثم يزداد النص صفة أخرى عن الظاهر وهي (السوق) ولذا يترجح النص على الظاهر (وتلك الزيادة وصف لا علة، فيتساويان فيما هو ثابت لهما فيسلم للنص ما اختص به من زيادة بيان السوق فيترجح النص بما هو سالم له على الظاهر)[١].

وكذلك يترجح المفسر على النص وذلك لأنه يزداد عنه وصفاً وهو أنه غير قابل للتأويل والتخصيص بينما النص يقبلهما فازداد عنه وضوحاً فيترجح

---

(١) انظر مخطوط الوافي/ الاخسيكتي ص٣١/ مخطوط دار الكتب.

عليه، وكذلك المحكم يزداد قوة عن المفسر إذ أنه منذ ورود نصه ابتداء لا يحتمل النسخ ـ في عهد المصطفى ﷺ ـ بينما المفسر يحتمل فيترجح المحكم على المفسر.

يقول صاحب الوافي: «إن النظم إنما يصير نصاً ومفسراً ومحكماً بقوة البيان، والترجيح أبداً يكون بقوة الدليل لا بكثرته، ولهذا قلنا إن صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب الجراحة الواحدة في حكم القصاص والدية لأن كل جراحة علة تامة للقتل فكان الترجيح بكثرتهما ترجيحاً بكثرة العلة وهذا لا يجوز، فأما إذا كانت جناية أحدهما بالجرح والآخر بحز الرقبة فالحاز يترجح إذ ذاك ترجيحاً بقوة الأثر لا بكثرته ولذلك قلنا لا يجوز الترجيح بكثرة الاتصال في استحقاق الشفعة بالجوار إذ هو ترجيح بكثرة العلة إذ نفس الاتصال علة فأما الخليط فيقدم على الجار لأن هذا ترجيح بقوة الاتصال وكذا يرجح الشهود بالعدالة لا بالكثرة فكذلك ههنا لما اختص أحدهما على الآخر بزيادة البيان يرجح هو عليه»[١].

٢ ـ وأما الثانية: فهي أن التفاوت يظهر أثره عند التعارض وذلك ليترجح الأقوى على الأوضح ويترك الأدنى بالأعلى.

٣ ـ وأما الثالثة: وذلك أن التعارض بين هذه الأقسام صوري: لأنه لا تعارض في الحقيقة بين الأدنى والأعلى لأن التساوي شرط بين المتعارضين فتقابل هذه الأقسام سمي تعارضاً وذلك من قبيل التجاوز.

ولكن يمكن أن يقال: إن تسمية التقابل بين الأدنى والأعلى تعارضاً لا يضر وذلك بشرط أن يتساويا في الرتبة فإذا تساويا في الرتبة فيمكن أن يتعارض الأدنى والأعلى من ذوي الرتبة الواحدة.

---

(١) ٣١ الوافي/ الاخسيكتي مخطوط دار الكتب ويراجع هذا البحث جميعه في: المنير الزاهر من الفيض الباهر ٢٩٢/١، مخطوط دار الكتب. وكذلك التقرير والتحبير/ التحرير ١٤٨/١ ـ ١٤٩، والإزميري/ المرآة/ المرقاة ٤٠٤/١ ـ ٤٠٦، وكذلك التلويح/ التوضيح/ التنقيح ٤٠٨/١، وكذلك حداد النصول على مرآة الأصول ١٢/١ وحاشية على فصول البدائع للفناري والحاشية لابنه مخطوط ١٦/١ وكذلك المنافع/ مجامع الحقائق ١٥/١.

٤ ـ أما الرابعة: وهو يشترط في التعارض بين أي قسمين من أقسام الواضح التساوي في الرتبة وذلك بأن يكون القسمان متواترين. فمثلًا يشترط لتعارض الظاهر مع النص أن يكون كل منهما آية والآيتان متواترتان قطعاً أو يكون كل منهما حديثاً متواتراً، أو يكون كل منهما حديثاً مشهوراً أو خبر آحاد. فلا يستطيع الحديث ـ خبر الآحاد ـ أن يعارض الآية ـ القطعية الثبوت ـ إذ هي متواترة.

فمثلًا لا يترجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة ٢/٢٣٠]، فهذه الآية ظاهرة في أن المرأة يحق لها تولي عقد النكاح. وهي نص في ثبوت الحرمة المغلظة. وقوله ﷺ: «**لا نكاح إلا بوليّ**»[١]، هو نص على اشتراط الولي والحكم بإبطال العقد الذي تتولاه امرأة. فالآية: ظاهر في عدم اشتراط الولي. والحديث: نص في اشتراط الولي.

فلا يقوى الحديث وإن كان نصاً على معارضة الآية وإن كانت ظاهراً[٢].

والآن نصل إلى اختلاف الأصوليين في التداخل والتباين فهم فريقان في هذا:

١ ـ **الفريق الأول**: وهم جمهور المحققين (أي الأقدمين): إن بين الأقسام تداخل (تداخل بحسب الوجود وتباين بحسب المفهوم) فالمعتبر عند هذا الفريق:

في الظاهر: ظهور المراد منه سواء كان مسوقاً إليه أو لا.

---

(١) رواه أبو داود، انظر مختصر السنن حديث رقم ٢٠٠٠ ج٢٩/٣. ورواه ابن ماجه، انظر السنن حديث رقم ١٨٨١ ج٦٥٠/١، ورواه الترمذي، انظر السنن حديث رقم ١١٠١ ج٤٠٧/٣، ورواه ابن حبان، انظر موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان حديث رقم ١٢٤٣ ص٣٠٤، ورواه الدارمي في كتاب النكاح، ورواه أحمد انظر المسند ٢٥٠/١، ٣٩٤/٤، ٢٦٠/٦، وانظر كذلك المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٥٥٦/٦.

(٢) ٤٠٦/١ المرآة/ المرقاة وكذلك ٩١/٢ فصول البدائع في أصول الشرائع.

وفي النص: كونه مسوقاً إليه احتمل التخصيص والتأويل أو لا.

وفي المفسر: عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ أم لا.

وفي المحكم: عدم احتمال التخصيص والتأويل والنسخ.

فيتبين من رأيهم هذا أن الأقسام كما قلنا (متداخلة من حيث الوجود متمايزة من حيث المفهوم وقيد الحيثية، فيكون كل متأخر من هذه الأقسام داخل في المتقدم وأخص منه). وهذا هو رأي المتقدمين كالقاضي أبي زيد الدبوسي في التقويم وكذلك صدر الإسلام البزدوي، وشمس الأئمة السرخسي وهذا ما يشعر به قول صدر الشريعة عبيدالله بن مسعود إذ يقول: «اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة إليه ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصاً ثم إن زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسراً ثم إن زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضاً يسمى محكماً»[1]. فيرى التفتازاني أن كلام المصنف مشعر بهذا الرأي.

وإن كان يرى الإزميري صاحب الحاشية على مرآة الأصول بأن كلام صدر الشريعة يشعر بالعكس إذ يقول في التعليق على عبارة صدر الشريعة: «ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له سمي نصاً» فيقول: «وهذا يقتضي اعتبار عدم السوق في الظاهر»[2].

ويجلي هذا الرأي جلاء تاماً قول محمد شاه بن الفناري في حاشيته على فصول البدائع لأبيه إذ يقول في الظاهر والنص: «فإن الحق إمكان اجتماعهما في الكلام الواحد إما بالنسبة إلى معنى واحد في نحو: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ﴾.. فهي ظاهرة في الإقامة والإيتاء والاتقاء ونص فيها أيضاً لسوقها لها بدلالة القرينة الحالية أو المقالية.

(١) ٤٠٨/١ ـ ٤١٠ التلويح/ التوضيح/ التنقيح.

(٢) حاشية الإزميري/ مرآة الأصول ٣٩٧/١.

وإما بالنسبة إلى معنيين نحو: (﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰا﴾ فإنهما ظاهران في الإحلال والتحريم نص في التفرقة بينهما»[1]. وقد مر معنا هذا الكلام عند بحثنا لاشتراط السوق في الظاهر وهذا هو رأي الخبازي صاحب المغني ورأي السراج الهندي شارح المغني. وهذا يعني أن بين هذه الأقسام عموماً وخصوصاً مطلقاً[2]. فالنص داخل في الظاهر وأخص منه، فالظاهر أعم من النص في المفهوم والنص أعم من المفسر في المفهوم والمفسر أعم من المحكم[3].

وهذا ما يشعر به كلام البخاري صاحب كشف الأسرار على أصول البزدوي إذ يرى أنه لا فرق بين: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ﴾ مع كونه مسوقاً في إطلاق النكاح وبين قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ مع أنه غير مسوق فيه، وإن كان يجوز أن يثبت لأحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز أن يثبت لأحدهما مزية على الآخر بالشهرة أو التواتر أو غيرها[4].

٢ ـ **الفريق الثاني**: القائل بالتباين في الوجود والمفهوم: وهذا هو رأي المتأخرين وينسبه كثير من شارحي أصول البزدوي إلى فخر الإسلام البزدوي نفسه محتجين بقول البزدوي في تعريف النص (ما ازداد وضوحاً على النص بمعنى من المتكلم) فيقول عبدالعزيز البخاري: «اعلم أن أكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب والمختصر ذكروا أن قصد المتكلم إذا اقترن بالظاهر صار نصاً وشرطوا في الظاهر أن لا يكون معناه مقصوداً بالسوق أصلاً فرقاً بينه وبين النص»[5].

وكذلك نسبه ابن ملك في شرحه للمنار إلى فخر الإسلام وإلى

(١) حاشية على فصول البدائع ص١١٨ مخطوط دار الكتب.
(٢) كشف الأسرار/ المنار للنسفي ١٤٢/١.
(٣) راجع حداد النصول على مرآة الأصول ٥٠٩/١.
(٤) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٤٧/١.
(٥) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٤٧/١.

الاخسيكتي صاحب المنتخب فهو ينقل عن فخر الإسلام والاخسيكتي قولهما في آية: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ أنها نص في بيان العدد لأنه سيق الكلام له. ويعلق ابن ملك على هذه العبارة قائلًا: «وهذا يقتضي أن يكون عدم السوق شرطاً في الظاهر وإلا لما صح تعليلهما به وإنما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتماداً على كونه مفهوماً من معنى النص»(١).

وهذا الرأي يعني:

اشتراط عدم السوق في الظاهر.

واشتراط احتمال التأويل أو التخصيص في النص مع السوق.

واشتراط قابلية النسخ في المفسر مع عدم احتمال التخصيص والتأويل.

واشتراط عدم قابلية النسخ في المحكم.

والحق أن رأي المتأخرين يسهل الأمر على الأصولي والفقيه ويستطيع الناظر أن يميز بين هذه الأقسام بسهولة ويرجح بينها عند التعارض بيسر. إلا أننا يجب أن نعترف أن رأي الأقدمين هو الأقرب إلى الصواب والحقيقة أن هذه الأقسام كثيراً ما تتداخل بحيث يلتبس أمرها على الباحث بدليل أن كثيراً من الأصوليين استدلوا بمثل على المفسر وغيرهم يضرب نفس المثل للنص فيضرب فخر الإسلام المثل التالي دليلًا على تعارض النص مع المحكم (ومثاله أيضاً قولنا فيمن تزوج امرأة إلى شهر أنه متعة لأن التزوج نص لما وضع له كان محتملًا أن يراد به المتعة مجازاً فأما قوله إلى شهر فمحكم في المتعة لا يحتمل النكاح مجازاً فحمل المحتمل على المحكم)(٢). والحق أن هذا المثل ليس من قبيل المحكم كما ترى لأنه يحمل النسخ مع صيغته.

---

(١) شروح المنار وحواشيه لابن ملك ٣٥٢.

(٢) كشف الأسرار/ البزدوي ٣٥٦/٢.

بينما يورد الفناري صاحب فصول البدائع مثلًا لتعارض النص مع المفسر وكذلك النسفي في المنار والسرخسي في أصوله[1].

وكذلك يستدل «ملا خسرو» صاحب المرآة بقصة العرنيين على تعارض الظاهر مع حديث: **«استنزهوا من البول»** الذي هو نص، بينما يورده صاحب فصول البدائع دليلاً على تعارض النص مع المفسر[2]، والحق مع صاحب المرآة كما نرى، والله أعلم.

والآن لنشرع في ضرب الأمثلة على تعارض هذه الأقسام الأربعة لتزيل ما يمكن أن يكون قد تبقى من الغبش في الذهن أو لتجلي الالتباس الذي قد يطرأ في الأفهام وخير شيء لإيضاح القواعد هو ضرب الأمثلة إذ تزيل معماها وتجلي رؤيتها.

المطلب الرابع:
أمثلة على تعارض أقسام الواضح الأربعة

المسألة الأولى: تعارض النص مع الظاهر

١ ـ المثال الأول لتعارض النص مع الظاهر:

قوله ﷺ للعرنيين: **«ألا تخرجون مع راعينا في إبله فتصيبون من أبوالها وألبانها»** والحديث أخرجه مسلم بكامله عن أنس بن مالك «أن نفراً من عكل ثمانية قدموا على رسول الله ﷺ فبايعوه على الإسلام فاستوطنوا الأرض وسقمت أجسامهم فشكوا ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال: **ألا تخرجون مع راعينا في إبله فتصيبون من أبوالها وألبانها**، فصحوا فقتلوا

(١) انظر فصول البدائع في أصول الشرائع للفناري ٢/٩١ وكذلك كشف الأسرار/ المنار ١/١٤٦ وكذلك أصول السرخسي ١/١٦٦.
(٢) انظر ١/٤٠٤ المرآة/ المرقاة وكذلك فصول البدائع ٢/٩٠.

الراعي وطردوا الإبل»[1]. فأمره ﷺ للعرنيين بأن يشربوا أبوال الإبل يبدو أنه متعارض مع حديث **«استنزهوا من البول»**[2].

والحق أن حديث العرنيين: ظاهر في إحلال شرب أبوال الإبل لأنه لم يسق لبيان طهارة أبوال الإبل وإنما سيق للشفاء: فهو ظاهر في حل أبوالها ونص في الشفاء.

وحديث **«استنزهوا من البول»** نص في وجوب الاحتراز من البول، والاحتراز يكون من النجس فيرجح على الظاهر ولذا لم يجوز الإمام شربه ولو للتداوي[3].

٢ ـ المثال الثاني لتعارض النص مع الظاهر:

قوله ﷺ: **«لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»**[4].

وقوله ﷺ: **«من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة»**[5].

---

(١) حديث العرنيين هذا النص نقلًا عن المحلى ٢٣١/١، وقال: أخرجه مسلم ج٥/٢٥. وقد سبق أن نقلنا رواية أبي داود في مبحث الظاهر: وأخرجه أبو داود: انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ٢٠٢/٦ حديث رقم ٤١٩٨ وقال المنذري: وأخرجه البخاري ومسلم والنسائي. وانظر كذلك عون المعبود شرح سنن أبي داود ٢٤/١٢، وأخرجه ابن ماجه في كتاب الحدود حديث رقم ٢٥٧٨ ج٢/٨٦١ وأخرجه النسائي في السنن ج١٥٨/١.

(٢) رواه الدارقطني من حديث أبي هريرة، وفي لفظ له وللحاكم وابن ماجه وأحمد **«أكثر عذاب القبر من البول»**. وأعله أبو حاتم وقال: إن رفعه باطل.. انظر بلوغ المرام لابن حجر حديث ١٠٩، ١١٠ ص٢١، وكذلك تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر حديث ١٣٦ ج١ ص١٠٦. ورواه الطبراني بلفظ آخر.. انظر كشف الخفاء حديث رقم ٧٥ ص٣٩.

(٣) المرآة/ المرقاة. انظر حاشية الإزميري/ المرآة ٤٠٤/١.

(٤) أخرجه السبعة (أصحاب السنن الأربعة والشيخان وأحمد). انظر الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير ٣٤٥/٣ وكذلك فتح الباري بشرح صحيح البخاري ٢٨٢/٢، وكذلك إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٢٨١/١، وتلخيص الحبير لابن حجر ٢٣٠/١.

(٥) أخرجه أحمد وابن ماجه. انظر الفتح الكبير ٢٣٠/٣ وكذلك سنن ابن ماجه ٢٧٧/١، وفتح الباري ٣٨٥/٢. وطرقه كلها معللة عند الدارقطني وغيره وفي جابر الجعفي وهو كذاب.

فالحديث الأول: ظاهر في نفي الجواز عام في كل صلاة.

والحديث الثاني: نص في جواز عدم قراءة المأموم وخاص بقراءة المأموم وهو أشد وضوحاً في إفادة معناه من الأول فإذا تعارض النص والظاهر قدم النص. ولذا تسقط القراءة عن المأموم عند الحنفية. (لكن ابن حجر قال: إنه حديث ضعيف عند الحفاظ وقد استوعب طرقه وعلله الدارقطني وغيره)[1].

جاء في بيان الوصول إلى علم الأصول (فالثاني نص لأنه أشد وضوحاً في إفادة معناه من الأول لأن استعمال (لا) لنفي الفضيلة واستعمال العام في بعض مفهوماته شائع فيتعارضان في حق المقتدي فيعمل بالنص ويحمل الأول على المنفرد أو على نفي الفضيلة)[2].

والحديث الثاني ـ من كان له إمام ـ قد سيق لقراءة المأموم فكان أشد وضوحاً ـ فهو نص ـ فيترجح على الحديث الأول النافي لجواز صلاة المأموم إذا لم يقرأ الفاتحة لأن الحديث الأول لم يسق لصلاة المأموم، ولقد تعرضنا إلى هذه المسألة بشيء من التفصيل في بحث الظاهر فليرجع إليه.

٣ ـ المثال الثالث لتعارض النص مع الظاهر:

﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة ٢/٢٣٣].

والآية الأخرى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف ٤٦/١٥].

فالآية الأولى نص في مدة الرضاع وسيقت لهذا المعنى. وأما الآية الثانية فهي: ظاهر في مدة الرضاع لأنها سيقت لمعنى آخر وهو بيان منة الوالدة عليه قال السرخسي: «فالثابت بالعبارة ظهور المنة للوالدة على الولد

---

(١) فتح الباري ٢/٣٨٥.

(٢) مخطوط في دار الكتب بيان الوصول إلى علم الأصول ص٢٧ والأولى أن يقول: «ويحمل الأول على المنفرد أو الإمام أو على نفي الفضيلة».

لأن السياق يدل على ذلك»[١]. بدليل مطلع الآية وسياقها: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾... يقول الطبري: «﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ﴾ براً بهما، لما كان منهما إليه حملاً ووليداً وناشئاً، ثم وصف جل ثناؤه ما لديه من نعمة أمه، وما لاقت منه في حمله ووضعه. ونبهه على الواجب لها عليه من البر، واستحقاقها عليه من الكرامة وجميل الصحبة. فقال: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ﴾ في بطنها ﴿كُرْهًا﴾ يعني مشقة... ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾، أي حمل أمه إياه جنيناً في بطنها وفصالها إياه من الرضاع، وفطمها إياه، شرب اللبن ثلاثون شهراً»[٢].

وتفسير الطبري هذا موافق لرأي الجمهور أن الحمل هو حياة الجنين في الرحم ومخالف لرأي أبي حنيفة الذي رأى أن الحمل هو الحمل بالأيدي ولذا فإنه يرى أن أكثر مدة الرضاع ثلاثون شهراً وأما ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ فهي لبيان مدة أجر الرضاع على الوالد.

إلا أن الصاحبين يريان ما يراه الجمهور من أن الحمل هو في البطن. وسياق الآية (والله أعلم) يؤكد رأي الصاحبين والجمهور فقد افتتحت الآية بما يشير إلى أن الحمل المقصود ما كان في البطن بدليل ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾ ثم بين مدة الحمل والرضاع معاً. يقول الفخر الرازي: «وحمله وفصاله ثلاثون شهراً، سيق لإثبات منة الوالدة على الولد. وفيه إشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر إذا رفعت مدة الرضاع»[٣]. وهذا هو رأي السرخسي في المبسوط[٤].

---

(١) أصول السرخسي ١/٢٣٧.

(٢) تفسير الطبري ٢٦/١٥ ـ ١٦.

(٣) انظر كشف الأسرار/ أصول البزدوي ١/٧٢ وكذلك شرح السراج الهندي/ المغني للخبازي ١/٣٨٤ مخطوط ـ دار الكتب المصرية.

(٤) أخرج ابن كثير في تفسيره عن معمر بن عبدالله الجهني قال: «تزوج رجل منا امرأة من جهينة فولدت له لتمام ستة أشهر. فانطلق زوجها إلى عثمان فذكر ذلك له فبعث إليها، فلما قامت لتلبس ثيابها بكت أختها، فقالت: وما يبكيك؟ فوالله ما التبس بي أحد من خلق الله تعالى غيره قط فيقضي الله سبحانه وتعالى في ما شاء، فلما أتي بها عثمان ﷺ أمر =

ولذا فإن أبا يوسف ومحمد رحمهما الله قالا: «الآية الأولى نص والثانية ظاهر فالأولى حجة على الثانية». وأما أبو حنيفة فقد وافقهم أن الآية الأولى نص في بيان مدة الرضاع ولكن التفسير بالحولين يحتمل الحمل على استحقاق الأجر فإن النص قابل للتأويل بدلالة ظاهر الآية الثانية. لأنهم أجمعوا على أن الرجل إذا طلق امرأته وطلبت المرأة أجرة الرضاع بعد حولين وأبى الزوج الإعطاء فإنه لا يجبر على ذلك، ولو وقع في الحولين فإنه يجبر على الإعطاء إلا أنهما اعتبرا الحولين في جميع الأحكام[1].

وفي الجامع لأحكام القرآن (إنّ تحديد الحولين لقطع التنازع بين الزوجين في مدة الرضاع فلا يجب على الزوج إعطاء الأجرة لأكثر من حولين. وإن أراد الأب الفطم قبل هذه المدة ولم ترض الأم لم يكن له ذلك)[2].

(وقول الصاحبين موافق لرأي جمهور المفسرين القائل بأن: هذين الحولين لكل ولد بخلاف ما روي عن ابن عباس أنّه قال: هي في الولد يمكث في البطن ستة أشهر، فإن مكث سبعة أشهر فرضاعه ثلاثة وعشرون شهراً فإن مكث ثمانية أشهر فرضاعه اثنان وعشرون، فإن مكث تسعة أشهر فرضاعه أحد وعشرون شهراً)[3].

= برجمها. فبلغ ذلك علياً ﷺ فأتاه. فقال له ما تصنع؟ قال: ولدت تماماً لستة أشهر وهل يكون ذلك؟ فقال له علي ﷺ أما تقرأ القرآن؟ قال: بلى قال: أما سمعت الله عز وجل يقول: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَٰلُهُ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ وقال: ﴿حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ فلم نجد بقي إلا ستة أشهر قال: فقال عثمان : والله ما فطنت بهذا. عليّ بالمرأة. . فوجدوها قد فرغ منها. قال: فقال معمر، فوالله ما الغراب بالغراب، ولا البيضة بالبيضة بأشبه منه بأبيه، فلما رآه أبوه قال ابني والله لا أشك فيه قال: وابتلاه الله تعالى بهذه القرحة بوجهه الآكلة فما زالت تأكله حتى مات» رواه ابن أبي حاتم كذلك تفسير ابن كثير ١٥٧/٤.

(١) الوافي/ الاخسيكتي ص٣٠ مخطوط دار الكتب.

(٢) القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ١٦٢/٣.

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٦٣/٣ وكذلك تفسير ابن كثير ١٥٧/٤.

المسألة الثانية: أمثلة على تعارض النص مع المفسر

١ ـ المثال الأول:

قوله عليه الصلاة والسلام «**المستحاضة تتوضأ لكل صلاة**». وقد رواه الترمذي عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه قال في المستحاضة: «**تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة وتصوم وتصلي**»[(١)]. وأخرجه الطحاوي عن عدي بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال: «**المستحاضة تدع الصلاة أيام حيضها ثم تغتسل (وتتوضأ لكل صلاة) وتصوم وتصلي**»[(٢)].

والحديث الثاني: في المستحاضة «**تتوضأ لوقت كل صلاة**»[(٣)].

فالحديث الأول: «**تتوضأ لكل صلاة**» نص لأنه يحتمل التأويل لأن اللام قد تكون للتوقيت.

والحديث الثاني: «**تتوضأ لوقت كل صلاة**» مفسر لأنه لا يحتمل التأويل. فالمفسر يقدم على النص ويترجح عليه.

فالحديث الأول يحتمل معنيين: إما أن المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نفلًا كانت أم فريضة ولو كانتا في وقت واحد فلو أرادت صلاة الظهر فتتوضأ ثلاث مرات للسنة القبلية مرة وللفرض مرة وللسنة البعدية مرة. أداء

---

(١) انظر قمر الأقمار/ نور الأنوار/ المنار لمحمد اللكنوي ١٤٦/١، ويراجع بحث المستحاضة.

(٢) شرح معاني الآثار للطحاوي ١٠٢/١ وأخرج مثله الطحاوي عن أبي نعيم عن أبي حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن فاطمة بنت أبي حبيش.. ورواه أبو داود والترمذي انظر ٦٠/١ منار السبيل في شرح الدليل على مذهب الإمام أحمد.

(٣) روى أبو حنيفة رحمه الله عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ قال لفاطمة بنت أبي حبيش: «**توضئي لوقت كل صلاة**» انظر ١٤٦/١، كشف الأسرار/ المنار وحواشيه وانظر كذلك ١٠٣/١ شرح معاني الآثار للطحاوي فقد قال الطحاوي: فقد ثبت بما ذكرنا صحة الرواية عن رسول الله ﷺ في المستحاضة أنها تتوضأ في حال استحاضتها (لوقت كل صلاة).

كانت الصلاة أم قضاء. والمعنى الثاني: أنه يكفيها وضوء واحد في الوقت كله فتؤدي في الوقت ما شاءت من الفروض والنوافل ـ وتكون اللام بمعنى الوقت ـ أي تتوضأ لوقت كل صلاة مرة.

أما الحديث الثاني: فإنه لا يحتمل إلا معنى واحداً ووجهاً واحداً وهو أنه ليس على المستحاضة إلا وضوء واحد في الوقت كله. وهذا الحديث يكون مفسراً فيحمل النص عليه ويترجح الحديث المفسر على الحديث النص. فالحنفية يقولون تتوضأ لوقت كل صلاة. وكذلك يقول الحنبلية: «تتوضأ في وقت كل صلاة»[(١)].

أما الشافعية فيقولون: «تتوضأ لكل صلاة في وقتها»[(٢)]. وقال النووي في منهاج الطالبين: «تتوضأ لكل فرض»[(٣)]. ويشرحه الشربيني في مغني المحتاج فيقول: «ويجب الوضوء لكل فرض ولو منذوراً كالمتيمم لبقاء الحدث، وإنما جوزت الفريضة الواحدة للضرورة وخرج بالفرض النفل فلها أن تتنفل ما شاءت بوضوء، وصلاة الجنازة كالنافلة»[(٤)].

فيكاد الأئمة يأخذون بالحديث الثاني دون تردد، فالحنبلية والشافعية يوافقون الحنفية بأن الصلاة في الوقت الواحد الفرض وما يتبعه من السنن يكفيه وضوء واحد.

وقد علق مصطفى صدقي تعليقاً لطيفاً حول هذين الحديثين: «فاعتبر أن معنى الحديثين واحد، إلا إذا أخذنا بمفهوم التخصيص بالذكر (أحد أنواع مفهوم المخالفة»[(٥)] ـ ولا يقول به أحد يعتد بقوله ـ.

---

(١) منار السبيل في شرح الدليل على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل ٦٠/١.

(٢) الوجيز ٢٥/١.

(٣) منهاج الطالبين ٧.

(٤) مغني المحتاج ١١٢/١.

(٥) وهو مفهوم اللقب، يقول الشوكاني: «والقائل بمفهوم المخالفة في اللقب لا يجد حجة لغوية ولا عقلية ولا شرعية ومعلوم من لسان العرب أن من قال: رأيت زيداً لا يفهم من قوله أنه لم ير غيره وأما إذا دلت القرينة على العمل في جزئية خاصة فما ذلك إلا للقرينة»، علم أصول الفقه ١٥٦/ لخلاف.

فالحديث الأول: يوجب وضوءاً لكل صلاة (وقتية كانت أو لا). والثاني يوجب وضوءاً لوقت كل صلاة ومعناه لكل صلاة وقتية. ومن المعلوم قطعاً أن الوضوء لا يكون للوقت ذاته بل للصلاة المفروضة في داخل الوقت. وليس هنالك تناف وتعارض بين فرضية الوضوء لكل صلاة وبين فرضية الوضوء لكل صلاة وقتية فيؤخذ بكلا عمومي الحديثين. فيجب الوضوء لكل فريضة كما هو مذهب الشافعي الذي سبق وبيناه، ثم يقول مصطفى صدقي: «فالأولى أن يؤخذ بيان رجحان الحديث من وجه آخر: بأن يقال حديث لكل صلاة متروك الظاهر بالاتفاق لأن ظاهره يقتضي الوضوء للنفل وعدم صحته بوضوء الفرض وليس كذلك عنده (الشافعي) أيضاً فوجب تأويله وصرفه عن ظاهره والرواية الثانية قد ذكر فيها مبين اللام ومدخولها الوقت وبه يندفع ذلك المحذور فيحمل عليه لأن المبهم يحمل على المفسر والروايات تفسر بعضها بعضاً فكان الوقت في الرواية الأولى أيضاً»[(١)].

٢ ـ المثال الثاني:

على تعارض النص مع المفسر (حديث العرنيين).

وحديث «**استنزهوا من البول**» ضربه الفناري مثلًا على تعارض النص مع المفسر[(٢)]، وقد مر معنا كمثل على تعارض الظاهر مع النص.

المسألة الثالثة: تعارض المحكم مع المفسر

مر معنا أن المحكم أقوى من المفسر بسبب أن المحكم جاء ابتداء غير قابل للنسخ وحكمه يقتضي التأبيد بينما المفسر كان قابلًا للنسخ في

---

(١) حداد النصول/ مرآة الأصول ٥٢٠/١ لمصطفى صدقي. وانظر هذا البحث كذلك في ٤١٢/١ التلويح/ التوضيح/ التنقيح وكذلك ١٤٥/١ كشف الأسرار/ المنار، وكذلك ٣٥٧ شرح ابن ملك/ المنار.

(٢) ٩٠/٢ فصول البدائع للفناري.

عهد المصطفى ﷺ ثم بعد انتقال المصطفى ﷺ امتنع النسخ فأضحت جميع النصوص المفسرة محكمة، ولكن النص المحكم الذي اقترن بصيغة التأبيد لا شك أنه أقوى من النص المفسر الذي لم يقترن بهذه الصيغة. ومن هنا التبس على بعض الأصوليين هذا الأمر فقالوا بأنه لا يوجد مثال صحيح للتعارض بين المحكم والمفسر وقد أثبت الشيخ زكي شعبان هذا في كتابه أصول الفقه الإسلامي فقال: «وأما تعارض المفسر والمحكم في النصوص الشرعية فلا يوجد له مثال صحيح كما نبه على ذلك بعض المحققين»[1] وكذلك قال الأستاذ زكريا البرديسي في أصوله[1].

وقد رد على هؤلاء ملاجيون صاحب نور الأنوار على المنار فقال: «وما قيل إنه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع»[2]. وقد أورد النسفي صاحب كشف الأسرار شرح المصنف على المنار مثالاً على تعارض المفسر مع المحكم.

١ - المثال على تعارض المفسر مع المحكم: قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق ٦٥/٢].

مع قوله تعالى عن الذين يرمون المحصنات: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾ [النور ٢٤/٤].

والآيــة: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾﴾ [النور ٢٤/٤ - ٥].

فالآية الأولى تقتضي قبول شهادة المحدود برمي المحصنات بعد توبته لأنه صار عدلًا، وهي مفسرة وأما الآية الثانية فإنها محكمة لأنها اقترنت بالتأبيد ابتداء لرد شهادة المحدودين بقذف المحصنات فإذا تعارض المفسر مع المحكم قدم المحكم ورجح على المفسر فترد شهادة المحدود بقذفه

---

(١) أصول الفقه الإسلامي لزكي الدين شعبان ٣٥٧، وكذلك أصول الفقه لمحمد زكريا البرديسي ٣٨٨.

(٢) كشف الأسرار على المنار ١٤٦/١.

المحصنات ولو تاب[1]. وهذا هو رأي الحنفية الذين لا زلنا في نهجهم في أقسام الواضح. ولكن كثيراً من الفقهاء يخالفونهم في رد الشهادة إذ أن جمهور الفقهاء يقبلون شهادة المحدود إذا تاب على النحو التالي:

١ - الفريق الأول قال: إن الشهادة تقبل قبل الحد وبعد التوبة... قاله مالك والشافعي وغيرهما من جمهور العلماء.

٢ - الفريق الثاني قال: إذا قذف لا تقبل شهادته أبداً لا قبل الحد ولا بعده... وهو مذهب شريح.

٣ - الفريق الثالث قال: أنها تقبل قبل الحد ولا تقبل بعده وإن تاب... قاله أبو حنيفة.

٤ - الفريق الرابع قال: تقبل شهادته بعد الحد ولا تقبل قبله... وهو قول إبراهيم النخعي.

فأبو حنيفة يجعل رد الشهادة من جملة الحد ويرى أن قبول الشهادة ولاية قد زالت بالقذف وجعلت العقوبة في محل الجناية وهي اللسان تغليظاً لأمرها[2]. ولكن ابن العربي ينقل عن سيدنا عمر ﷺ غير رأي الحنفية إذ كان يقول لأبي بكرة الذي شهد على المغيرة بن شعبة تب أقبل شهادتك فيقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله وأشهد أنّ المغيرة زنا بفلانة.

المسألة الرابعة: تعارض المحكم مع النص

قد يتعارض النص الذي يحتمل التأويل أو التخصيص أو النسخ مع المحكم الذي لا يحتمل شيئاً منها وهنا لا جرم أن المحكم يترجح على

---

(١) انظر كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٦/١ وكذلك كشف الأسرار على أصول البزدوي ٣٥٤/٢ وكذلك فصول البدائع في أصول الشرائع ٩١/٢.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ١٣٢٥/٣ وانظر تفسير القرطبي ١٧٩/١٢ وكذلك تفسير الطبري ٨٠/١٨ وتفسير ابن كثير ٢٦٤/٣.

النص ومن الأمثلة التي ساقها الأصوليون على هذا النوع من التعارض:

١ ـ من تزوج امرأة شهراً:

وذلك بأن قال: تزوجتك شهراً أو إلى شهر، فقالت: زوجت نفسي منك: إن هذا متعة وليس بنكاح وقال زفر رحمه الله: هو نكاح صحيح لأن التوقيت شرط فاسد فإن النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح النكاح ويبطل الشرط كاشتراط الخمر واشتراط الخيار ثلاثة أيام وكالطلاق إلى شهر فوضحه أنه لو شرط أن يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا إذا تزوجها شهراً.

وقال الحسن بن زياد نقلًا عن أبي حنيفة: إن حددا زمناً لا يعيشان إليه فهو جائز[١].

وقول زفر هذا عدا أنه مخالف للثلاثة (أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد) فهو مردود من عدة نواح:

١ ـ روي عن عمر ﷺ أنه قال: «لا أوتى برجل تزوج امرأة إلى أجل إلا رجمته ولو أدركته ميتاً لرجمت على قبره»[٢].

٢ ـ لو جاز هذا العقد لكان لا يخلو إما أن يجوز مؤقتاً بالمدة المذكورة، وإما أن يجوز مؤبداً.. أما إذا جاز مؤقتاً فهو متعة والمتعة منسوخة يوم خيبر. والعبرة في العقود للمعاني لا للألفاظ والمباني فلو كفل بشرط براءة الأصيل لكانت هذه حوالة وإن لم يوجد لفظ الحوالة. وأما الثاني: وهو أن يجوز مؤبداً فهو مردود لأنه عقد على البضع دون رضى المرأة وهذا غير جائز.

٣ ـ وأما قوله: إن هذا نكاح وأدخل عليه شرطاً فاسداً فممنوع إذ أن

---

(١) بدائع الصنائع ١٤٢١/٣، وكذلك كشف الأسرار على أصول البزدوي ٣٥٦/٢.

(٢) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٣٥٦/٢، وقد رواه أبو بكر بن أبي شيبة بمعناه انظر تفسير ابن كثير ٢٨٠/١، وتفسير القاسمي ٥٩٢/٣.

كلمته (تزوجتك شهراً) متعة وصار هذا كالنكاح المضاف وهو لا يصح ولا يقال يصح النكاح وتبطل الإضافة.

٤ ـ وأما قياس النكاح إلى شهر على الطلاق إلى شهر فمردود أيضاً. لأن من شرائط النكاح التأبيد والنكاح المؤبد لا تبطله الشروط[1]، فلفظ النكاح إلى شهر كناية عن المتعة فركنه ابتداء وهو العقد فاسد (اللفظ الموضوع للعقد) فالعقد لم يوجد ابتداء. وأما الطلاق فهو طارىء على عقد موجود مؤبد ولا تستطيع الشروط أن تبطل التأبيد.

والذي يعنينا من المثال: أن التزوج نص لما وضع له فكان محتملًا أن يراد به المتعة مجازاً فأما قوله إلى شهر: فمحكم في المتعة لا يحتمل النكاح مجازاً، فحمل المحتمل على المحكم[2].

ملاحظة:

استشهد الفناري صاحب فصول البدائع، والسرخسي صاحب الأصول وحافظ الدين النسفي صاحب كشف الأسرار شرح المصنف على المنار بهذا المثال على تعارض (النص مع المفسر)[3].

وقد أحسن الرهاوي في التوفيق بين الرأيين فقال: إن مراد فخر الإسلام من قوله: محكم في المتعة: أي أنه لا يحتمل إلا وجهاً واحداً.

وليس المحكم الذي هو قسيم المفسر ومراد فخر الإسلام هو المفسر إذ أن المفسر لا يحتمل إلا وجهاً واحداً[4].

---

(١) بدائع الصنائع ١٤٢١/٣.

(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٣٥٦/٢.

(٣) فصول البدائع في أصول الشرائع للفناري ٩١/٢ وكذلك كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٦/١ وكذلك أصول السرخسي ١٦٦/١.

(٤) شروح المنار وحواشيه ابن ملك والرهاوي ٣٥٨.

٢ ـ المثال الثاني على تعارض النص مع المحكم:

قوله ﷺ: **«من استنجى منكم فليستنج بثلاثة أحجار»**[١] مع قوله ﷺ **«من استجمر فليوتر فمن فعل فحسن ومن لا فلا حرج»**[٢].

فالحديث الشريف الأول نص في اشتراط الثلاثة. والحديث الثاني محكم في التخيير، فرجح محكم التخيير على نص اشتراط الثلاثة[٣].

٣ ـ المثال الثالث على تعارض النص مع المحكم:

لو قال الآخر داري لك هبة سكن أو سكنى هبة فهي عارية أي تمليك للمنافع دون العين.

وذلك لأن لفظة (هبة) تحتمل السكنى وتحتمل الملك فهي نص، ولكن لفظة (سكنى) لا تحتمل إلا تمليك المنفعة فهي محكمة ولذا يترجح ما لا يحتمل التأويل على ما يحتمل التأويل. فتترجح السكنى (المحكم) على الهبة (النص). لأن ما يحتمل وجوهاً يحمل على ما يحتمل وجهاً واحداً.

---

(١) رواه أحمد. . انظر المسند ٢١٣/٥، ٢١٥/٥ وروى مسلم نحوه. . انظر صحيح مسلم ٢٢٣/١، حديث رقم ٢٦٢ ط الحلبي، تحقيق فؤاد عبدالباقي. ورواه أبو داود، انظر مختصر سنن أبي داود للمنذري مع معالم السنن للخطابي ٢٨/١، ورواه النسائي وابن ماجه والدارقطني، وصححه في المعلل. . انظر تلخيص الحبير ١٠٩/١.. راجع كذلك المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٤٢٦/١ وقد روى هذا الحديث أبو داود عن خزيمة بن ثابت «سئل النبي ﷺ عن الاستطابة، فقال: **بثلاثة أحجار ليس فيها رجيع» قال المنذري: ورواه ابن ماجه وأخرجه كذلك أبو داود عن عائشة مرفوعاً «إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار يتطيب بهن»** قال المنذري: ورواه النسائي انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ٢٨/١.

(٢) رواه ابن ماجه في السنن، حديث رقم ٣٣٧ ج١٢١/١.. قال العراقي: رواه أبو داود وابن ماجه، وأخرجه ابن حبان في صحيحه وقال النووي في الخلاصة: إنه حديث حسن. انظر طرح التثريب في شرح التقريب ج٨٧/٢ ط دار المعارف في سوريا.

(٣) فصول البدائع ٩١/٢.

هذا هو رأي السراج الهندي الشارح للمغني إذ ضربه مثلًا لتعارض (النص مع المحكم) بينما شيخه صاحب المغني وهو الخبازي أورده في المغني مثلًا على تعارض المفسر مع المحكم[1]. أما الفناري فقد أورد المثل كدليل على تعارض النص مع المفسر[2]. وهذا ما نميل إليه لأنه ليس في الصيغة ما يدل على التأبيد وكذلك الجملة في صياغتها لا تتنافى مع احتمال النسخ.

المسألة الخامسة: تعارض المحكم مع الظاهر

١ ـ المثال الأول:

قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء ٤/٣].

مع قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا﴾ [الأحزاب ٣٣/٥٣].

فالآية الأولى ظاهرة في عموم حل النساء جميعاً ويتناول النص بعمومه حل أزواج النبي ﷺ بعد وفاته.

وأما الآية الثانية فهي محكمة في تحريم أمهات المؤمنين رضي الله عنهن (أزواج المصطفى ﷺ). وذلك لأن التحريم مؤبد ويمتنع عليه جواز النسخ أو قبوله.

فيترجح المحكم على الظاهر فتثبت حرمة أمهات المؤمنين رضي الله عنهن[3].

---

(١) انظر ٤٧ مجلد ٢ ج١ من شرح السراج الهندي على المغني مخطوط الأزهر.

(٢) فصول البدائع ٩١/٢.

(٣) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٣٥٤/٢ وكذلك أصول الفقه للأستاذ زكريا البرديسي ٣٨٣.

٢ ـ المثال الثاني:

قوله ﷺ: **«ألا إن لحوم الحمر الأهلية حرام إلى يوم القيامة»**[(١)].

وقوله ﷺ لغالب بن أبجر: **«كل من سمين مالك»**[(٢)].

فإن الأول: محكم في التحريم والثاني ظاهر في التحليل فيرجح المحكم على الظاهر[(٣)]، ووجه إحكام الأول أنه غير قابل لتأويل ولا تخصيص ولا نسخ.

بهذا المثال نكون قد أتينا على آخر فصل الواضح بأقسامه الأربعة وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وعلى هذا نكون قد أنهينا الفصل الأول من الباب الأول لنفتتح فصلًا آخر منه وهو منهج المتكلمين في الواضح.

---

(١) روى صاحب منتقى الأخبار ثمانية أحاديث في النهي عن الحمر الإنسية، ولم يخرج هذا اللفظ بعينه. ولم يخرج الشوكاني في شرحه كذلك هذه الرواية. انظر نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ١٢٨/٨ ـ ١٢٩.

واللفظ الصحيح: «نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية» وفي لفظ «الإنسية». رواه البخاري في كتاب الجهاد، ومسلم في كتاب الصيد، وأبو داود في كتاب الأطعمة، والترمذي في كتاب النكاح، والنسائي في كتاب الصيد، وابن ماجه في كتاب الذبائح، ومالك في الموطأ في كتاب النكاح، وأحمد في المسند ٧٩/١، ٢١/٢، ٣٦١/٣، ١٣٢/٤. انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ج٦ ص١٠٥. انظر سنن ابن ماجه حديث رقم ٣١٩٦ ج١٠٦٦/٢ وكذلك حديث رقم ٣١٩٨. قال الحافظ في التلخيص: متفق عليه، انظر تلخيص الحبير ١٥٠/٤. انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن رقم ٣٦٦١ ج٥ ص٣١٩ ـ ٣٢٢.

(٢) قال الشوكاني: وقد أخرج أبو داود عن غالب بن أبجر قال: «أصابتنا سنة، فلم يكن في مالي ما أطعم أهلي إلا سمان حمر، فأتيت رسول الله ﷺ فقلت: إنك حرمت لحوم الحمر الأهلية، وقد أصابتنا سنة، قال: **أطعم أهلك من سمين حمرك، فإني حرمتها من أجل جوال القرية»** بفتح الواو وتشديد اللام ـ جمع جالة مثل سوام جمع سامة وهوام جمع هامة، يعني الجلالة وهي التي تأكل العذرة)... (والحديث) لا تقوم به حجة. قال الحافظ: إسناده ضعيف، والمتن شاذ مخالف للأحاديث الصحيحة فلا اعتماد عليه. وقال المنذري: اختلف في إسناده كثيراً. وقال البيهقي: إسناده مضطرب. انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن رقم ٣٦٦٢، ٣٦٦٣ ج٥ ص٣٢٠ ـ ٣٢٢.

(٣) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٣٥٤/٢.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الثاني

الواضح عند المتكلمين

وفيه مباحث:

المبحث الأول: منهج المتكلمين في الواضح.

المبحث الثاني: الظاهر: وفيه مطالب:

المطلب الأول: تعريفه واستعماله وحكمه وأمثلة له.

المطلب الثاني: أسباب الظهور وهي:

١) الحقيقة ويقابلها المجاز.
٢) الانفراد ويقابله الاشتراك.
٣) التباين ويقابله الترادف.
٤) الاستقلال ويقابله الإضمار.
٥) التأسيس ويقابله التأكيد.
٦) الترتيب ويقابله التقديم والتأخير.
٧) الإطلاق ويقابله التقييد.
٨) العموم ويقابله التخصيص.

المطلب الثالث: مسألة مهمة عن الظاهر (قاعدة التحاكم إلى الشريعة الإسلامية).

المبحث الثالث: حكم الظاهر والنص.

المبحث الرابع: بين الواضح عند الحنفية والواضح عند المتكلمين.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الأول

منهج المتكلمين في الواضح

بعد أن أتينا على خلاصة قول الحنفية «في الواضح» وقد رأينا أن رأيهم - بلا اختلاف بين أصولييهم - هو تقسيم الواضح إلى أربعة أقسام:

أولها: «الظاهر» وهو أقلها وضوحاً ثم «النص» وهو أرجح من الظاهر ثم «المفسر» وهو أكثر وضوحاً من النص ثم «المحكم» الذي استعصى على النسخ والتأويل والتخصيص.

والآن لا بد أن نعيش برهة بين طيات صحف المتكلمين من الأصوليين لنفصل آراءهم في «الواضح» وأقسامه. فالمتكلمون يقسمون الواضح إلى قسمين: ١ - الظاهر، ٢ - النص، فالظاهر أقل وضوحاً من النص - في الرأي الراجح عند جمهور المتكلمين - ولعلنا الآن بشوق شديد إلى الإصغاء إلى كلام المتكلمين بعد أن استمعنا طويلًا إلى السادة الحنفية وهم يسردون علينا آراءهم في «الواضح» عبر عصور التاريخ الإسلامي من خلال مؤلفاتهم التي يقف المطلع عليها من أبناء هذا الجيل - الذي فقد كل شيء - أقول يقف إزاءها المطلع مبهوراً مبدوهاً مشدوهاً.

التعريف بالظاهر في اصطلاح المتكلمين:

لا جرم أن الناظر في كتب اللغة ومعاجمها لا يسعه إلا الحكم على

أن النص أشد وضوحاً من الظاهر لغة. فالنص أقصى الشيء وغايته[1] ومنه قولهم: نصت الظبية رأسها: إذا شالت رأسها وظهرت.

ومما لا شك فيه أن الشك في أن الظبية ظاهرة الرأس. ولكن النص زيادة إظهار للرأس. والمنصة هو سرير العروس وهو أشد ما في البيت وضوحاً ومنه كذلك النصيه: أي من يختار ليكون شريفاً ورئيساً على قوم ولا شك كذلك أن في القوم رجالًا ظاهرين ولكن النصيه هو أظهرهم وأعلاهم. وقال أبو عبيد: النص: التحريك حتى تستخرج من الناقة أقصى سيرها وأنشد: (وتقطع الخرق بسير نص) فأقصى الشيء وأشده وضوحاً هو النص وقد فصلنا هذا عند الكلام عن النص عند الحنفية.

ففي اللغة النص أشد وضوحاً من الظاهر.

والآن لنرى آراء المتكلمين في الظاهر والنص. وقد افترقت آراؤهم في هذا الباب إلى أربعة آراء:

١) الرأي الأول: يقول بتسوية الظاهر بالنص ويتزعم هذا الرأي الشافعي وتابعه عليه القاضي أبو بكر الباقلاني وهو رأي أبي منصور، وقول أبي الحسن الكرخي[2].

٢) الرأي الثاني: يقول بأن النص هو الحقيقة والظاهر هو المجاز وهو قول أبي إسحاق[3].

٣) الرأي الثالث: أن الظاهر ما احتمل التأويل، والنص لا يحتمل التأويل، وهو رأي جمهور المتكلمين، وقد اختاره الغزالي في المستصفى

---

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٦٨/٥، ولسان العرب ٣٦٦/٨ ـ ٣٦٧، والمصباح المنير ٨٣٥/٢، وأساس البلاغة ٩٦١، والقاموس المحيط ٣١٩/٢.

(٢) انظر البحر المحيط للزركشي ١٧٠/١/أ، والكاشف عن المحصول للأصفهاني ٤٤/٣ ـ ٤٨/ب مخطوطان في دار الكتب المصرية، وكذلك البرهان للجويني لوحة ٨١/ب مخطوط المكتبة الأزهرية.

(٣) انظر المنخول للغزالي ١٦٧ وكذلك البحر المحيط ١٧٠/١/ب.

والمنخول، وكذلك الزركشي في البحر المحيط، وأبو حامد المروزي، والأبياري، والقاضي عبدالجبار، والروياني والإمام فخر الدين الرازي في المحصول، وأبو الحسن، وأبو الحسين في المعتمد، وهو اختيار الأصفهاني شارح المحصول[١].

٤) الرأي الرابع: ينكر وجود النصوص، إذ يحصرها في أمثلة معدودة على الأصابع، ويقول بأن كل ما أفاد حكماً فهو ظاهر وحكاه الباجي عن أبي محمد اللبان الأصفهاني، وحكاه القاضي أبو الطيب الطبري عن أبي علي الطبري[٢]. والآن يحسن بنا أن نفصل هذه الآراء الأربعة بعض الشيء:

١ ـ الرأي الأول:

رأي الشافعي ومن تابعه: وهو يقول بمساواة الظاهر بالنص حتى كان الشافعي يسمي المجمل نصاً، فالنص عند الشافعي هو نفس اصطلاح الفقهاء أي أنه الكلام المفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً أو محكماً، وكذلك سواء كان حقيقة أو مجازاً، خاصاً كان أم عاماً، صريحاً أو كناية لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص، فهذا هو المراد من النص عند الشافعي. وقد ذكر القرافي في شرح المحصول أن النص عند الشافعي (هو ما دل على معنى كيف كان)[٣].

يقول الأصفهاني في شرح المحصول: وأما النص: «فقد حده الشافعي ﷺ بأنه خطاب يعلم ما أريد به من الحكم سواء كان مستقلاً بنفسه، أو علم المراد به بغيره وكان يسمي المجمل نصاً، وبهذا حده أبو الحسن»[٤]. وكذلك يقول الجويني إمام الحرمين: «فأما الشافعي فإنه يسمي

(١) انظر المنخول ١٦٥، والمستصفى ٣٨٤/١، والبحر المحيط ١٦٩/١/ب ـ ١٧١/١/أ مخطوط في دار الكتب، ونفائس الأصول/ المحصول للقرافي ٢٢١/٢/أ مخطوط في دار الكتب، والكشاف عن المحصول للأصفهاني ٤٧/٣/أ مخطوط في دار الكتب.

(٢) انظر المنخول ١٦٦، والبحر المحيط ١ /١٧٠/أ مخطوط في دار الكتب.

(٣) انظر القرافي/ المحصول ٢٢١/٢/أ مخطوط في دار الكتب.

(٤) الأصفهاني/ المحصول ٤٤/٣/ب.

الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه، وكذلك القاضي»[١].

وقال الكيا الطبري: «نص الشافعي على أن النص كل خطاب علم ما أريد به من الحكم»[٢].

والدليل على أن الشافعي يسمي المجمل نصاً أنه يقول - في باب كيف البيان: «فمنها ما أبانه الله لخلقه نصاً مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة، وزكاة، وحجاً، وصوماً، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وحرم الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبين لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصاً. ومنه ما فرضه بكتابه وبين كيف هو على لسان نبيه ﷺ مثل عدد الصلاة، والزكاة ووقتهما، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل في كتابه، ومنه ما سن رسول الله ﷺ مما ليس فيه لله تعالى نص حكم وقد فرض إليه في كتابه طاعة رسوله ﷺ، والانتهاء إلى حكمه فمن قبل عن رسول الله ﷺ فبفرض الله قبل»[٣].

واستدلالنا واضح من الجملة الأولى: ما أبانه الله لخلقه نصاً مثل جمل فرائضه فالشافعي ﷺ يبين بعبارته أن الفرائض المجملة اسمها نصوص. وضرب الأمثلة بالزكاة والصلاة والحج وهي من قبيل المجمل في اصطلاح الأصوليين من الحنفية والمتكلمين.

هذا بعض ما ورد عن الإمام الشافعي في استعماله لفظ (النص) وأما الأستاذ أبو منصور فيقول: «والصحيح في حد النص عندنا: أنه الدال على الحكم باسم المحكوم فيه سواء كان ذلك النص محتملًا للتأويل والتخصيص أو غير محتمل» وقال: «وهذا الذي ذهب إليه الشافعي وأشار إليه في كتاب الرسالة وكذلك حكاه أبوالحسن الكرخي عن أصحاب الرأي وعلى هذا الأصل يكون العموم نصاً وكذلك المجمل نص في الإيجاب وإن كان مجملًا في صفة الواجب أو مقداره أو وقته».

---

(١) البرهان ١/٨١/ب مخطوط المكتبة الأزهرية.

(٢) البحر المحيط ١/١٧٠/أ.

(٣) الرسالة للإمام الشافعي: ٧.

وقال في كتاب التخصيص: «اختلف أصحابنا في تسمية العموم والظواهر المحتملة نصوصاً فقيل إنه مختص بالذي لا يحتمل التخصيص كقوله عليه الصلاة والسلام: «**ولا تجزيء عن أحد بعدك**» وقال الجمهور: (إن العموم والظواهر كلها نصوص)»[1].

أما أبو الحسن الكرخي فيقول: «الأصل أنه إذا مضى الاجتهاد لا يفسخ باجتهاد مثله ويفسخ بالنص». قال النسفي: «ويقع ذلك في التحري والقضاء في الدعاوى».

ويقول الكرخي: «الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه، قال النسفي: وذلك أن الحرمة في الأشياء الستة التي في قول النبي ﷺ «**الحنطة بالحنطة**» إلى آخره ثابتة بعين النص لا بالمعنى وفي سائر المكيلات والموزونات بالمعنى: وهو القدر مع الجنس وكذا نظائره»[2].

رأينا في هذا الرأي:

أنا أرى - والله أعلم - أن لفظ النص الذي ورد عن الشافعي رحمه الله وكذا عن أبي الحسن الكرخي رحمه الله ليس مما نحن بصدده من النص الاصطلاحي في شيء فالمراد بعبارات الشافعي والكرخي واضح للعيان أن النص هو الآية أو الحديث. كائناً ما كان معناهما واضحاً أو مجملاً أو خفياً. أي أن استعمال النص عند الشافعي والكرخي هو نفس اصطلاح الجدليين: (أي لفظ الكتاب والسنة فيقال الدليل إما نص معقول. ويقولون: هذه المسألة يتمسك فيها بالنص وهذه المسألة بالمعنى والقياس). ويمكننا أن نستدل لما نراه بما يلي من أقوالهما نفسيهما (الكرخي والشافعي):

١ - إننا لو نظرنا إلى هذه الفقرة التي اقتطفناها من الرسالة. لوجدنا أنا لو وضعنا كلمة (لفظ) بدل (نص) لاستقام المعنى ولما تغير أبداً مما يدل أن الشافعي يعني أن النص هو لفظ الكتاب والسنة.

---

(١) انظر البحر المحيط: ١/١٧٠/ب مخطوط دار الكتب.

(٢) الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية لأبي الحسن الكرخي ملحقة بتأسيس النظر ص٨٥.

٢ ـ إن الألفاظ تنقسم عند المتكلمين إلى (نص وظاهر ومجمل) فالنص ما كان معناه قاطعاً، والظاهر ما وضح معناه مع احتمال، والمجمل ما تردد بين جهتين من غير ترجيح[١].

فإذا كان المجمل عند الشافعي رحمه الله نصاً، فإن هذا يعني أن كل لفظ نص وليس هنالك تقسيم وهذا يثبت قولنا أن لفظ النص ليس مما نحن فيه من اصطلاح أصولي وتقسيم فني للألفاظ. وقد مضت عبارة الشافعي التي لا تحتمل التأويل من اعتباره المجمل نصاً إذ يقول: «فمنها ما أبانه الله لخلقه نصاً مثل جمل فرائضه»[٢].

٣ ـ عبارة الكرخي (الأصل: أنه إذا مضى الاجتهاد لا يفسخ باجتهاد مثله ويفسخ بالنص)[٣] تدل أن النص يقابل الاجتهاد وهو آية من الكتاب، أو عبارة من فم النبوة الشريف.

٤ ـ وقد سبق أن أشرنا إلى نقطة مهمة أن الأوائل والسابقين في هذا الميدان والذين حازوا قصب السبق بلا منازع خاصة الشافعي رحمه الله بتقعيده القواعد وبوضعه هذا الرسالة القيمة. أقول إن هؤلاء ـ على علو شأنهم ـ لم تكن الاصطلاحات الأصولية واضحة في أذهانهم كما اتضحت في أذهان الذين اقتفوا أثرهم على الجادة الحقة من المتأخرين ولذا يجب أخذ هذه النقطة بعين الاعتبار دائماً. إذ أن المتأخرين جمعوا ما لم يجمعه الأوائل. إذ استفادوا من الشافعي رحمه الله ومن غيره. وقد اعتذر ابن برهان والمازري[٤] والغزالي عن الشافعي من إطلاقه النص على الظاهر بأن الشافعي لمح المعنى اللغوي وهو صحيح ففي اللغة النص ظاهر والظاهر نص ظاهر والظاهر نص.

يقول الغزالي في المنخول: «وتسمية الظاهر نصاً منطلق على اللغة لا

---

(١) المنخول ١٦٤.

(٢) الرسالة للإمام الشافعي ٧.

(٣) أصول الكرخي. انظر تأسيس النظر ٨٥.

(٤) البحر المحيط ١/١٧٠أ مخطوط دار الكتب.

مانع في الشرع منه إذ معنى النص قريب من الظهور»[1].

٢ ـ الرأي الثاني:

أما قول أبي إسحاق القائل: (بأن النص هو الحقيقة والظاهر هو المجاز)[2]، فهو خطوة على الطريق ـ مع أنه ليس صحيحاً عند المتكلمين ـ فقد صرح بالفرق بين النص والظاهر هذه واحدة، والثانية أنه وضح أن النص أشد وضوحاً من الظاهر وهو أرجح إذ يقدم النص على الظاهر. ولا يصار إلى الظاهر إلا إذا تعذر استعمال النص.

٣ ـ الرأي الثالث:

رأي جمهور المتكلمين: القائل بأن النص لا يحتمل التأويل والظاهر هو الذي يحتمل التأويل وقد اختاره الغزالي في المنخول والمستصفى كما ذكرنا سابقاً[3].

وقد اختار هذا الرأي الزركشي إذ يعرف النص فيقول: «كل ما أفاد معنى على قطع مع انحسام التأويل فهو نص. ويلتحق بالنص ما حذف من الكلام لدلالة الباقي على المحذوف ولكن لا يشك في المحذوف كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة ٢/١٨٤]. فإن معناه فأفطر»[4].

وتعريف الزركشي للنص هو أوضح التعريفات في نظري وهو الذي نختاره تعريفاً للنص.

ومن الذين يقولون بأن النص لا يحتمل التأويل: أبو حامد المروذي إذ يقول: «النص ما عري لفظه عن الشركة وخلص معناه من الشبهة.. حكاه القاضي أبو الطيب وابن الصباغ، وقيل هو الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً،

(١) المنخول ١٦٦.

(٢) انظر المنخول ١٦٧ والبحر المحيط ١/١٧٠/ب مخطوط دار الكتب.

(٣) المنخول ١٦٥ والمستصفى ١/٣٨٤.

(٤) البحر المحيط ١/١٧١/أ مخطوط دار الكتب والآية من سورة البقرة ٢/١٨٤.

وقيل المقطوع على المراد، وقيل ما استوى ظاهره وباطنه»[1].

وممن يرى هذا الرأي الروياني. إذ يقول في البحر: «في الفرق بين النص والظاهر وجهان: **أحدهما**: أن النص ما كان لفظه دليله والظاهر ما سبق مراده إلى فهم سامعيه. **والثاني**: النص ما لم يتوجه إليه احتمال والظاهر ما يوجه إليه احتمال»[2].

وكذلك يقول بهذا القول الأبياري فهو يقول: «يطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال وسواء عضد بالدليل أم لا»[3].

وأما القاضي عبدالجبار: فهو من أصحاب هذا الرأي كذلك ويشترط للنص ثلاثة شروط:

١) أولها: أن يكون لفظاً.

٢) ثانيها: أن لا يتناول إلا ما هو نص فيه وإن كان نصاً في عين واحدة وجب أن لا يتناول ما سواها، وإن كان نصاً في أشياء كثيرة وجب أن لا يتناول ما سواها.

٣) ثالثها: أن تكون إفادته لما يفيده ظاهرة غير محتملة[4].

وعبارة القاضي عبدالجبار تفيد أن النص (لفظ يدل على أفراده فقط بصورة قاطعة) وهذا خلاصة كلام عبدالجبار عن النص.

والإمام فخر الدين الرازي من أصحاب هذا الرأي فيعرف النص بقوله: (كل كلام تظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر منه)[5].

---

(١) البحر المحيط ١/١٧٠/ب.

(٢) البحر المحيط ١/١٧٠/ب مخطوط دار الكتب.

(٣) البحر المحيط ١/١٧٠/أ.

(٤) البحر المحيط ١/١٧٠/أ.

(٥) الكاشف عن المحصول للأصفهاني ٣/٤٧/أ مخطوط دار الكتب. وقال الرازي في التفسير عند آية ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ . . .﴾ [آل عمران ٣/٧] «فإذا كان اللفظ مرفوعاً لمعنى ولا يكون محتملًا لغيره فهذا هو النص». تفسير مفاتيح الغيب ٢/٤٠١.

قال الأصفهاني في شرح تعريف الإمام الرازي:

«قوله كل كلام دخل فيه كل ما يسمى كلمة واحترز بقوله كل كلام عن الأدلة العقلية والأفعال والمجمل مع المبين فإن شيئاً منها لا يسمى نصاً لأنه ليس بكلام. أما الأدلة العقلية فظاهر وكذلك الأفعال تقيداً بكلام. وأما خروج المجمل مع البيان بهذا القيد فإنه قصد به ما يكون كلاماً واحداً وجعل التنكير دالاً على وحدته والمجمل مع بيانه تارة يكون البيان قولًا فيخرج بقيد الوحدة، وتارة يكون البيان غير القول فيخرج بقيد الكلام وقد ظهر بهذا أن مراده تعريف النص إذا كان كلمة واحدة ويسمى كلاماً عندهم. وقيد التنكير في (كلام) يدل على الوحدة».

قال الإمام الرازي: «واحترزنا بقولنا: (لا يتناول أكثر منه) عن قولهم اضرب عبيدي»[١].

ونحن نقول: نستنتج من هذا (احترازاً عن: اضرب عبيدي) أن الرازي يقول بقطعية دلالة النص وعدم احتمال النص التأويل.. إذ أن (عبيدي) جمع مضاف فهي للعموم والعام دلالته ظنية عند المتكلمين إذ أنه يحتمل التخصيص فالنص إذن لا يحتمل التخصيص وكذلك التأويل. ولذا يخلص الأصفهاني إلى تعريف النص بقوله: (لفظ واحد يظهر إفادته لمعناه بنفسه وإن زدت لا بغيره كان أبلغ في الإيضاح)[٢].

وأما أبو الحسين البصري فقد عرف النص في المعتمد بقوله: (كلام تظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر ما قيل أنه نص فيه)[٣].

ونحن نرى أن تعريف أبي الحسين البصري قريب جداً من تعريف الرازي. وإن كان في تعريف أبي الحسين دور إذ أنه استعمل كلمة نص في تعريف النص.

---

(١) الكاشف عن المحصول للأصفهاني ٣/٤٧/ب مخطوط دار الكتب.

(٢) الكاشف عن المحصول ٣/٤٨/أ.

(٣) الكاشف عن المحصول للأصفهاني ٣/٤٤/ب مخطوط دار الكتب.

ونحن نرى ـ والله أعلم ـ أن هذا الرأي (الثالث) هو الرأي العملي الذي يستفاد منه في علم الأصول والذي يمكن أن تخرج عليه الفروع التطبيقية فضلًا عن أنه رأي الجمهور من المتكلمين الذين يرون أن النص لا يقبل التأويل وأما الظاهر فإنه يقبل التأويل. ولذا نرى أن معظم المصنفين والمحققين ذكروا الظاهر مع المؤول. فقد قرنوا الظاهر بالمؤول في باب واحد دليل أن الظاهر قابل للتأويل.

يقول ابن القيم[1]: «المجاز والتأويل لا يدخل في المنصوص وإنما يدخل في الظاهر المحتمل له» ثم يقول: «إن كون اللفظ نصاً يعرف بشيئين:

أحدهما: عدم احتماله لغير معناه وضعاً كالعشرة.

والثاني: ما اطرد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارده فإنه نص في معناه لا يقبل تأويلًا ولا مجازاً وإن قدر تطرق ذلك إلى بعض أفراده وصار هذا بمنزلة خبر المتواتر لا يتطرق إليه احتمال الكذب وإن تطرق إلى كل واحد من أفراده بمفرده»[2].

٤ ـ الرأي الرابع:

القائل بأنه يعز وجود النصوص في الشريعة: فقد حكاه الباجي عن أبي محمد بن اللبان الأصفهاني وحكى القاضي أبو الطيب الطبري عن أبي علي الطبري أنه قال: «يعز وجود النص إلا أن يكون كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ..﴾ و ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾»[3].

والصحيح خلافه. فالنصوص على هذا الرأي معدودة كقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح ٢٩/٤٨].

وكقوله ﷺ في قصة العسيف: «**أغد يا أنيس على امرأة هذا فإن**

(١) بدائع الفوائد ١٥/١.
(٢) انظر بدائع الفوائد ١٥/١.
(٣) البحر المحيط ١٧٠/١/ب مخطوط دار الكتب.

اعترفت فارجمها، فغدا عليها فاعترفت فرجمها»[1]. وقوله عليه الصلاة والسلام لأبي بردة بن نيار الأنصاري **«تجزيء عنك ولا تجزيء عن أحد سواك»**[2] فإنها ألفاظ صريحة بعيدة عن الاحتمال ودلالتها قطعية.

ونحن نرى ـ وربي عز شأنه أعلم ـ أن في هذا القول غلواً وبعداً عن الحقيقة فإن كانوا قد أرادوا أن النص لا يتطرق إليه احتمال أبداً فهذا لا يوجد في الشريعة ولا حتى في نصوص الأحكام التي استشهدوا بها ولكن المراد من أن النص لا يتطرق إليه احتمال يسنده بدليل أو احتمال معتبر أما الاحتمالات البعيدة جداً فإنها ترد على كل نص في الشريعة حتى هذه الأمثلة التي ذكروها. فيمكن أن يقول قائل: محمد رسول الله، إلى قوم معينين أو في زمان معين، وقوله ﷺ لأبي بردة **«تجزئك»**: أي تثاب عليها مثلاً. وقوله ﷺ: **«إن اعترفت فارجمها»** يمكن أن تؤول تأويلاً بعيداً بأنها إذا لم تتب. ولذا فعندما يقول الأصوليون (بأن النص لا يحتمل التأويل) أي التأويل المعقول أو القريب.

---

(١) أخرجه السبعة ومالك في الموطأ والشافعي في مسنده وسننه، انظر بدائع المنن للساعاتي ٢/٢٨٥، والحديث أخرجه النسائي في كتاب آداب القضاة.. أخرجه النسائي بسنده عن أبي هريرة وزيد بن خالد وشبل قالوا: «كنا عند النبي ﷺ فقام إليه رجل فقال أنشدك بالله إلا ما قضيت بيننا بكتاب الله فقام خصمه وكان أفقه منه فقال صدق اقض بيننا بكتاب الله.. قال: **قل**، قال: إن ابني كان عسيفاً على هذا فزنى بامرأته فافتديت منه بمائة شاة وخادم وكأنه أخبر أن على ابنه الرجم فافتدى منه ثم سألت رجالاً من أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام فقال له رسول الله ﷺ: **والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله عز وجل: أما المائة شاة والخادم فرد عليك وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، أغد يا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها. فغدا** عليها فاعترفت فرجمها» النسائي ٨/٢٤١ ـ ٢٤٢ والعسيف هو الأجير أو الخادم وأما أنيس فهو أنيس (تصغير أنس) ابن الضحاك الأسلمي.

(٢) هذا جواب لسؤال أبي بردة رسول الله ﷺ وكان أبو بردة قد استأذن في ذبح جذعة وقد رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي انظر المنخول ١٦٥ ولفظ الحديث عن البراء «أن رسول الله ﷺ خطب يوم النحر فقال: **إن أول ما نبدأ به في يومنا هذا أن نصلي ثم نرجع فننحر فمن فعل ذلك فقد أصاب سنتنا ومن ذبح قبل الصلاة فإنما هو لحم قدمه لأهله ليس من النسك في شيء**، فقام خالي أبو بردة بن نيار ـ وكان ذبح قبل الصلاة ـ فقال يا رسول الله عندي جذعة أحب إلي من مسنة فقال: **ضح بها ولن توفي أو تجزيء عن أحد بعدك**» منحة المعبود في ترتيب مسند الطيالسي أبي داود ١/٢٩٦.

وبعد ذكر هذه الآراء الأربعة نعود لنقرر حقيقة رأينا مرة أخرى: إننا نرجح الرأي الثالث القائل بأن الظاهر يحتمل التأويل والنص لا يحتمل التأويل. وهذا ما درج عليه عامة الأصوليين من ذكر المؤول مقترناً بالظاهر وملازماً له.

مجال استعمال النصوص والظواهر:

لا بد لتقرير العقيدة من نصوص أما أحكام الشريعة التطبيقية فيمكن أن يكتفى فيها بالظواهر ولذا فإن أمور العقيدة قد أفردت لها مساحات واسعة من صفحات الكتاب العزيز واستغرق بناؤها طوال العهد المكي الذي استمر ثلاثة عشر عاماً كاملًا. وجاءت نصوص العقيدة في القرآن الكريم بصورة تلقينية تقريرية: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام ١٤/٦]. ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس ٣١/١١]. ﴿قُلْ أَيُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام ١٩/٦]. ﴿قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ﴾ [المؤمنون ٨٨/٢٣]. ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾﴾ [المؤمنون ٨٤/٢٣].

والآيات متوافرة وكثيرة في هذا الموضوع، كثير منها يبدأ بكلمة «قُل» التلقينية ونحن لا نملك الاستطراد بضرب الأمثلة لأن ذلك يحتاج إلى وقت طويل ومساحات واسعة، والمتتبع للقرآن المكي يلمس بوضوح هذه الظاهرة في أسلوب القرآن، بل لا تكاد تخلو سورة مكية من هذا الأسلوب الواضح الجازم التقريري، وذلك حتى تزيل كل غبش أو شبهة أو التباس حول حقيقة الألوهية والوحدانية. هذه الحقيقة التي إذا تقررت في النفوس سهل بعدها على النفس كل شيء. فالشريعة بأسرها والدين كله يقوم على هذه القاعدة الضخمة الهائلة. بل كل تنظيماته وتشريعاته تنبثق من هذا الأصل الكبير كالشجرة الضخمة الهائلة لا بد لها من جذور ضاربة في أعماق الأرض[1].

---

(١) وليس غريباً أن يستغرق القرآن المكي هذه الفترة الطويلة في نظر الإنسان البسيط لأن قضية العقيدة هي قضية الإنسان التي لا تتغير في ذلك الزمان وفي كل زمان. ولذا فأنا =

يقول الغزالي في المنخول: «لا يتمسك بالظواهر في العقليات لأن المطلوب فيها القطع وينخرم ذلك بأدنى احتمال. ويكفي المعترض إبداء احتمال، ولا يحتاج إلى تعضيده بدليل. وأما النص فجوز أبو هاشم التمسك به في العقليات وقال: الوحدانية ثابتة بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾»[1].

وهذا هو رأي إمام الحرمين في أن الظاهر لا يستعمل فيما يتطلب العلم (اليقين) ولا يسوغ أبداً الاستدلال بالظاهر على ما احتاج إلى يقين قطعي كمجال العقيدة كما ذكرنا ثم يفترض أنه لو قدر لمستدل أن يستدل بالظاهر في مجال اليقين، فهذا لا يخلو من أمرين:

أولهما: إما أن يجهل المستدل كونه ظاهراً أو يعتقده نصاً، والأمر على خلاف ما يقدره.

وأما الاحتمال الثاني: فقد يجهل المستدل تمييز مواقع العلوم عن مجال الظنون والجاهل بالوجه الأول أحق بأن يعذر من الجاهل بالمرتبة الثانية.

ويقول إمام الحرمين أخيراً: «وإذا وضح ذلك التحق الظاهر في محل طلب العلم بالمجملات التي لا تستقل بنفسها»[2]. وبعد هذه المقارنة بين النص والظاهر، واستعراض آراء الأصوليين فيها نمر بسرعة لنعطي لمحة عن الظاهر وأمثلة عن كل من الظاهر والنص.

= أرى أن القرآن المكي لم يتجاوز هذه القضية إلى شيء مما يقوم عليها من التفريعات المتعلقة بنظام الحياة إلا بعد أن علم الله أنها قد استوفت ما تستحقه من البيان، وأنها استقرت استقراراً مكيناً في قلوب الصحب الكرام الذين اختارهم ليكونوا ستاراً لقدره، وليتولوا بإذنه إنشاء هذا النظام الواقعي الذي يتمثل فيه هذا الدين. وهذه قاعدة مهمة لا يجوز إغفالها بحال ونحن نبحث في النصوص والظواهر. وكذلك يجب أخذها بعين الاعتبار عند البحث في أمور العقيدة التي أشبعها القرآن بحثاً ودراسة وتمحيصاً. انظر في ظلال القرآن، الجزء السابع، مقدمة سورة الأنعام.

(١) انظر المنخول للغزالي ١٦٧.

(٢) انظر البرهان ١٠٧/أ مخطوط الجامع الأزهر.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثاني

الظاهر

المطلب الأول:
الظاهر (تعريفه، استعماله، حكمه، وأمثلة له)

يمكننا تعريف الظاهر بأنه (اللفظ الذي يفيد معنى راجحاً مع احتمال غيره احتمالاً ضعيفاً). ويمكننا لشرح هذا التعريف أن نقسمه إلى ثلاثة مقاطع:

١ ـ لفظ: فالظاهر لفظ وهذا احتراز عن الأدلة العقلية والأفعال وذلك لأن الظاهر من أقسام النظم.

٢ ـ يفيد معنى راجحاً: فخرجَ بهذا القيد «المهمل» فإنه لا يفيد، وكذلك المجمل والمشترك فإن معانيه متساوية دون رجحان. وكذلك المؤول فإن معناه مرجوح.

٣ ـ مع احتمال غيره احتمالاً ضعيفاً: فقد خرج بهذا «النص» فإن معناه قاطع حاسم فلا يحتمل غير المعنى المراد.

وتعريفنا هذا مستنبط من بقية تعريفات المتكلمين التي تتشابه في المعنى، وتفترق في الألفاظ ولنورد بعض التعريفات لندلل على صحة كلامنا.

١ ـ فيعرفه صاحب غاية الوصول (زكريا الأنصاري)، وصاحب جمع الجوامع (السبكي) بأنه: «ما دل دلالة ظنية»[١].

وهو تعريف في غاية الاختصار والدقة، وإن كان بحاجة إلى زيادة إيضاح، وبهذا التعريف يخرج المهمل لأنه لا يدل، والنص لأن دلالته قطعية، والمشترك والمجمل لأن معانيها متساوية بلا ترجيح.

ومعنى ظنية أي راجحة وهذا رأي الجلال المحلي، فيخرج المؤول لأن دلالته مرجوحة.

٢ ـ وعرفه ابن الحاجب في مختصره، والكمال بن الهمام في تعريفه بنفس تعريف السبكي في جمع الجوامع ولكنهما ضربا أمثلة لزيادة إيضاح التعريف، فعرفا الظاهر بأنه: «ما دل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد أو بالعرف كالغائط»[٢].

والمعنى أن الأسد موضوع لغة للحيوان المفترس، ولكن الكلمة تبقى ظنية لأنها تحتمل الرجل الشجاع مجازاً، وأما قوله: بالعرف (أي بالمجاز العرفي) لأن الغائط في أصل الوضع اللغوي تعني المكان المنخفض، ولما كان الذاهب إلى الخلاء يختفي عن الأنظار استعملت كلمة الغائط مجازاً عن الخارج المستقذر، ثم اشتهر هذا المجاز عرفاً حتى أصبح مستعملًا أكثر من أصل الوضع اللغوي (الحقيقة) فأصبح معناه راجحاً في البراز.

٣ ـ ويعرفه الشيرازي ـ صاحب اللمع ـ، وإمام الحرمين ـ صاحب الورقات ـ، وابن قدامة ـ في روضة الناظر ـ والإمام الغزالي بأنه: «كل لفظ احتمل أمرين، وفي أحدهما أظهر»[٣].

---

(١) انظر غاية الوصول ٨٣ وحاشية العطار على جمع الجوامع ٨٧/٢، والبناني/ جمع الجوامع ٥٢/٢.

(٢) انظر ابن الحاجب (مختصر المنتهى الأصولي ١٦٨/٢، وتيسير التحرير ١٤١/١، والتقرير والتحبير على التحرير ١٥٠/١، وشرح الكوكب المنير ٢٣٣.

(٣) انظر اللمع للشيرازي ٢٧، والورقات مع شرح المحلي والدمياطي ١٣، ولطائف الإشارات على الورقات ٣٦، وروضة الناظر ٩٢، والبحر المحيط ١٠٩/٢/أ مخطوط في دار الكتب.

وهذا التعريف يكاد يكون صيغة أخرى للتعريف الذي اخترناه، وهو واضح بأن الظاهر يحتمل معنيين، فلذا يخرج النص ذو المعنى القاطع، وهو أظهر في أحدهما فيخرج المؤول ذو الدلالة المرجوحة، ويخرج المجمل والمشترك لأن المعاني متساوية بلا ترجيح.

٤ ـ وعرفه الرازي ـ في المحصول ـ بقوله: «الظاهر ما لا يفتقر في إفادته لمعناه إلى غيره أفاده وحده، أو أفاده مع غيره»[١].

وقال الرازي في تفسيره: «اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى، فإما أن يكون محتملًا لغير ذلك المعنى وإما ألا يكون: فإذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى ولا يكون محتملًا غيره فهذا هو النص، وأما إن كان محتملًا لغيره فلا يخلو: إما أن يكون احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر، وإما أن لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السواء، فإن كان احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولًا»[٢].

وعلى هذا يكون تعريف الظاهر عند الرازي بناء على هذا الكلام هو: «اللفظ الذي يفيد معنى راجحاً، ويحتمل غيره احتمالًا مرجوحاً»، وهذا هو نفس تعريفنا على وجه التقريب.

٥ ـ وعرفه القاضي أبو بكر الباقلاني (هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز وإذا وردت على حقيقتها كانت ظاهراً وإن عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة)[٣].

ولكن إمام الحرمين يقول معلقاً على هذا التعريف: «وهذا صحيح في بعض الظواهر ولكن يخرج عنه المجاز المشتهر والألفاظ المنقولة شرعاً»[٤]

(١) الأصفهاني/ المحصول ٣/٤٨/أ.

(٢) مفاتيح الغيب للرازي ٣/٤٠١.

(٣) انظر البحر المحيط ١/١٧١/أ، والأصفهاني/ المحصول ٣/٤٣/ب.

(٤) انظر البرهان ٨١/ب مخطوط الجامع الأزهر.

ولقد مر بنا أمثلة كثيرة عن المجاز المشتهر كالغائط مثلًا وأما الألفاظ المنقولة شرعاً فهي كالصلاة والصيام والحج.

ونحن نضيف أن التعريف خرج عنه جميع أسباب الظهور عدا ما ذكره القاضي من (الحقيقة مقابل المجاز) فخرج عن التعريف الانفراد في مقابل الاشتراك والتباين في مقابلة الترادف، والاستقلال في مقابلة الإضمار، والتأسيس في مقابلة التأكيد، والترتيب في مقابلة التقديم والتأخير، والعموم في مقابلة الخصوص، والإطلاق في مقابلة التقييد. وسنبين هذه جميعاً في ذكرنا أسباب الظهور.

٦ ـ وعرفه الأستاذ أبو إسحاق بأنه: (لفظ معقول يبتدر إلى فهم البصير، يفهم الفهم منه معنى وله عنده وجه في التأويل مسوغ لا يبتدره الفهم)[١].

ما يقع فيه الظهور:

يقول المتكلمون بأن الظهور يمكن أن يكون في جميع أنواع الكلام فالكلمة تقسم إلى ثلاثة أقسام: اسم وفعل وحرف. فالظهور يتطرق إلى الفعل كما يتطرق إلى الاسم ويدخل في الحروف كذلك.

والأمثلة في وقوعه في الاسم تفوق الحصر ويقصر عنها العد ومنها الحقيقة مقابل المجاز: كالأسد للحيوان حقيقة ومجازاً للرجل الشجاع.

وسنعرض أمثلة كثيرة من هذا في بيان أسباب الظهور.

ومن الأمثلة على وقوعه في الفعل: صيغة الأمر فإنها ظاهرة للوجوب كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۩ ﴿٧٧﴾﴾ [الحج ٢٢/٧٧].

فأفعال الأمر: اركعوا واسجدوا واعبدوا كلها أفعال أمر للوجوب.

---

(١) انظر البحر المحيط ١/١٧١/أ مخطوط دار الكتب وكذلك الأصفهاني/ المحصول ٣/٤٣/ب.

ولكن فعل الأمر قد يأتي للإباحة كقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ﴾ [البقرة ١٨٧/٢].

وقد تكون للتهديد كقوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ وَتَمَتَّعُوا۟ قَلِيلًا إِنَّكُم مُّجْرِمُونَ ۝٤٦﴾ [المرسلات ٤٦/٧٧].

ومن الأمثلة على الظهور في الحروف: إلى: فإن معناه الظاهر هو التحديد والغاية ومؤول في الحمل على الجميع. وهذا هو قول ابن القشيري[١] والجويني[٢] والأصفهاني[٣].

حكم الظاهر:

مر معنا أن الظاهر لا يستعمل كدليل في أمور العلم والأمور العقدية التي تتطلب اليقين وقد رأينا تعبير الجويني في البرهان (بأن الظاهر يلتحق في محل طلب العلم بالمجملات التي لا تستقبل بنفسها)[٤]. وهذا أمر بدهي إذ أن الظاهر يتطرق إليه الاحتمال والتأويل فلا يمكن الاستدلال به في الأمور القطعية اليقينية التي لا يجوز أن يتطرق إليها احتمال أو يدخل إليها تأويل كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

أما في أمور الفروع الشرعية التطبيقية فيمكن الاستدلال بالظواهر بلا خلاف. وهذا هو مذهب الجمهور الذي اقتفوا فيه آثار السلف الصالح من الصحابة والتابعين الذين كانوا يستدلون بالظواهر بلا خلاف. وهذا أمر ضروري في الشرع إذ لو رفضنا العمل بالظاهر لتعطل العمل بجزء كبير من الشريعة إذ أن النصوص القطعية قليلة.

هذه ناحية.. والناحية الأخرى التي تحتم العمل بالظاهر هو قياسه

(١) البحر المحيط ١٧١/١/أ مخطوط دار الكتب.
(٢) البرهان ٨٢/أ مخطوط الجامع الأزهر.
(٣) الأصفهاني/ المحصول ٤٣/٣/ب مخطوط دار الكتب.
(٤) البرهان ١٠٦/ب.

على العمل بخبر الواحد وقد قال بالعمل بخبر الواحد جمَهور المحدثين[١] وكذلك الظاهر، فالظاهر ظني الدلالة وخبر الواحد ظني الثبوت.

فالظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ. يقول الجويني في البرهان: (والأصل التمسك بإجماع علماء السلف والصحابة ومن بعدهم فإنا نعلم على قطع أنهم كانوا يتعلقون في تفاصيل الشرائع بظواهر الكتاب والسنة وما كانوا يقصرون استدلالاتهم على النصوص، ومن استراب في تعلقهم بالقياس لم يسترب في استدلالهم بالظواهر ولم يؤثر منع التعلق بالظواهر عمن بخلافه ووفاقه مبالاة)[٢].

وقد أورد شرذمة اعتراضاً ـ لا يعتد به ـ على العمل بالظاهر من أن الجمهور يقول بوجوب العمل بالظاهر ولكن ربط العلم بالمظنون محال. ولكن الجمهور ردوا عليهم وعلى رأسهم إمام الحرمين الذي يقول: «نحن نقول معكم بأن الظاهر لا يفيد علماً بوجوب العمل وإنما المفيد للعلم هو الإجماع، فالإجماع هو الحجة الذي يقتضي العلم بوجوب العمل بالظاهر والإجماع لا يتطرق إليه ظن».

يقول الجويني: (وهذا نجريه في الخبر الواحد والأقيسة المظنونة وقد صدرنا الكتاب بذلك لما حاولنا بيان ماهية أصول الفقه)[٣] ولذا فقد مضى إجماع الصحابة ومن تبعهم على الاستدلال بالظاهر في الأمور الفرعية من الشريعة من إجراء العموم على عمومه والمطلق على إطلاقه واللفظ على حقيقته. ولا يخرجه عن ظاهره إلا دليل يؤول به الظاهر وهذا التأويل له شروط وقيود سنتعرض لها أثناء بحثنا عن المؤول. ولا يجوز الخروج عن الظاهر إلا بدليل لأن العدول عن الظاهر للمؤول خلاف الأصل فلا بد له

---

(١) انظر الرسالة للإمام الشافعي ٨٨ ـ ١١٦، الطبعة الأولى، مطبعة الاتحاد الأخوي بالحسين. وانظر كذلك الكتاب والسنة لمحمد البنا ط٢/ سنة ١٩٦٧.

(٢) البرهان ١٠٧/أ.

(٣) البرهان ١٠٧/ب مخطوط الجامع الأزهر.

من دليل يسند وجوده. ولو سوغنا التأويل بلا دليل لسقط الاستدلال بالظاهر وللحق الظاهر بالمجمل ولبطل التمسك بالظاهر.

أمثلة على الاستدلال بالظواهر:

١) اعتراض عمر ﷺ على أبي بكر في قتاله للمرتدين بالحديث: **«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله عز وجل»**[١].

ونحن نسوق المناظرة بين الشيخين ﵄ كاملة: ففي الصحيحين عن أبي هريرة ﷺ قال: «لما توفي رسول الله ﷺ واستخلف أبو بكر الصديق ﷺ بعده وكفر من كفر من العرب قال عمر ﷺ لأبي بكر: كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله ﷺ: **«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله عز وجل»** فقال أبو بكر ﷺ: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عقالًا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه. فقال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق»[١].

فاحتج سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ بعموم الحديث وهو ظاهر في معناه فظن ابن الخطاب أن مجرد الإتيان بالشهادتين جائز. ورد عليه أبو بكر كذلك بعموم الحديث نفسه فقال: (والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال). وهذا قد أخذه من قوله ﷺ **«إلا بحقه»** والله أعلم.

---

(١) الحديث في الصحيحين انظر جامع العلوم والحكم ٧٤ وأخرجه النسائي وقال: اللفظ لأحمد. انظر سنن النسائي ٦/٥ وقد أخرجه النسائي عن أنس بن مالك في المناظرة بين أبي بكر وعمر بزيادة **(ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة)** انظر النسائي ٧/٥ من رواية عمران القطان عن أنس ولكن ابن رجب يقول: هذه الرواية خطأ، أخطأ فيها عمران القطان سنداً ومتناً قاله أئمة الحفاظ منهم علي بن المديني وأبو زرعة وأبو حاتم والترمذي والنسائي. انظر جامع العلوم والحكم ٧٤.

٢) ما ثبت عن عمرو بن العاص: لما أنكر عليهَ ترك الغسل من الجنابة والعدول إلى التيمم مع شدة البرد فقال سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ فقرر ذلك رسول الله ﷺ[1].

وقد أخرج ابن حبان الحديث كاملًا بسنده عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص «أن عمرو بن العاص كان على سرية وأنهم أصابهم برد شديد لم ير مثله فخرج لصلاة الصبح قال: والله لقد احتلمت البارحة فغسل مغابنه[2] وتوضأ وضوءه للصلاة ثم صلى بهم فلما قدم على رسول الله ﷺ سأل رسول الله ﷺ أصحابه فقال: **كيف وجدتم عمراً وأصحابه؟** (لعله وصحابته) فأثنوا عليه خيراً وقالوا: يا رسول الله صلى بنا وهو جنب فأرسل رسول الله ﷺ إلى عمرو فسأله فأخبره بذلك وبالذي لقي من البرد وقال: يا رسول الله: إن الله قال: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ ولو اغتسلت مت، فضحك رسول الله ﷺ إلى عمرو»[3].

وهذا دليل صارخ مع تقرير صريح من صاحب الرسالة ﷺ ـ وهو أفصح من نطق بالضاد ـ على الاستدلال بظواهر الآيات دون أن نجد مخالفاً من الصحابة لهذا وعلى هذا سار المحققون عبر عصور التاريخ الإسلامي بلا نكير ممن يعتد برأيه.

المطلب الثاني:
أسباب الظهور

هنالك أسباب كثيرة لوضوح الدلالة وظهورها من جهة الوضع ويمكن حصرها في ثمانية أسباب[4]:

---

(١) حصول المأمول من علم الأصول ٧٩.

(٢) جاء في القاموس: اغتبنه: اختبأه فيه. والمقصود هنا ما يخبأ عن النظر وهو الفرج. انظر القاموس المحيط ٢٥٣/٤.

(٣) موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان للهيثمي ٧٦.

(٤) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ٥٩.

١) الأول: الحقيقة ومقابلها المجاز.

٢) الثاني: الانفراد في الوضع ومقابله الاشتراك.

٣) الثالث: التباين وفي مقابلته الترادف.

٤) الرابع: الاستقلال وفي مقابلته الإضمار.

٥) الخامس: التأسيس وفي مقابلته التأكيد.

٦) السادس: الترتيب وفي مقابلته التقديم والتأخير.

٧) السابع: العموم وفي مقابلته الخصوص.

٨) الثامن: الإطلاق وفي مقابلته التقييد.

وفيما يلي نتكلم نبذة عن كل سبب من الأسباب الثمانية:

١ ـ السبب الأول للظهور: الحقيقة ويقابلها المجاز:

الحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له أو كل لفظ يبقى على موضوعه[١] كاستعمال الأسد للحيوان المفترس.

وأما المجاز: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له كاستعمال الأسد للرجل الشجاع ونعني بأن الحقيقة من أسباب الظهور أن الحقيقة مقدمة على المجاز ولا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة والحقيقة على أقسام:

أ ـ حقيقة لغوية وفي مقابلتها مجاز لغوي.

ب ـ الحقيقة الشرعية وفي مقابلتها مجاز شرعي.

ج ـ الحقيقة العرفية وفي مقابلتها مجاز عرفي[٢].

د ـ الألفاظ المستعارة.

---

(١) انظر التعريفات للجرجاني ٨٠.

(٢) انظر مفتاح الوصول ٥٩ والبحر المحيط ٢/١٠٨/ب.

أ ـ الحقيقة اللغوية:

مثل قوله ﷺ **«المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا»**[1] والبائع يطلق حقيقة على من أمضى عقداً وبهذا أخذ الشافعي وابن حبيب من المالكية وبه قال الحنبلية[2] وقالا بخيار المجلس الذي يثبت المتعاقدين من حين العقد إلى أن يفترقا من غير إكراه.

وأما الحنفية والمالكية فقالا بأن المراد بالمتبايعين (المتساومين) بدليل قوله ﷺ: **«لا يبيع الرجل على بيع أخيه ولا ينكح على نكاحه»**[3]، فالمراد بالبيع هنا السوم وقد ورد هذا الحديث عند مسلم بلفظ **«لا يسوم الرجل على سوم أخيه»**[4] فالمراد بحديث **«المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا»** أي أن المتساومين في حل من البيع أو الشراء حتى يعقدا العقد فإن عقدا العقد فقد افترقا ولا يصح الرجوع.

ولكن الشافعية ردوا على الحنفية والمالكية بقولهم: إن المتبايعين حقيقة في البائع ـ بعد العقد ـ ومجاز في المتساومين وكذلك إطلاق التفرق على إمضاء العقد مجاز والأصل في الكلام الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذرت الحقيقة. وخيار المجلس ثابت عند أكثر أهل العلم ويروى عن عمر وابنه رضي الله عنهما وعن ابن عباس وأبي برزة الأسلمي رضي الله عنهم أجمعين.

---

(١) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي عن ابن عمرو انظر مفتاح الوصول ٥٩ وكذلك منار السبيل ٣١٦/١.

(٢) مفتاح الوصول ٥٩ ومنار السبيل ٣١٦/١.

(٣) رواه السبعة ومالك في الموطأ والدارمي في كتاب النكاح بألفاظ متقاربة. انظر صحيح مسلم ج١٠٣٢/٢ حديث رقم ١٤١٢ ط الحلبي ولفظ مسلم **«لا يبع بعضكم على بيع بعض، ولا يخطب بعضكم على خطبة بعض»** وانظر ابن ماجه في السنن حديث رقم ٢١٧٢ ج٧٣٤/٢ وانظر مسند أحمد ٧/٢، ٢١/٢، ٦٣/٢، ١٤٧/٤، وانظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٢٤٥/١.

(٤) انظر منار السبيل ٣١١/١.

ب ـ الحقيقة الشرعية:

وقد قال بوقوعها جمهور الأصوليين وأنكر القاضي وقوعها[1] إذ أنه يرى أنها باقية على وضعها اللغوي. ومن الأمثلة عليها الصلاة والزكاة والحج والصوم. ومن الأمثلة على ذلك قوله ﷺ «**لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب**»[2]. قالت المالكية: النكاح في الشرع يطلق على العقد حقيقة لأن كل كلمة في القرآن وردت بلفظ النكاح فالمراد به العقد[3] عدا ـ حتى تنكح زوجاً غيره ـ فالمراد بها الوطء. ولذا فالحقيقة الشرعية للنكاح هي العقد وأما الوطء فهو مجاز شرعي للنكاح والحقيقة الشرعية مقدمة على المجاز الشرعي. ومن ثم فلا يحل للمحرم أن يعقد عقد النكاح. وبهذا قالت الحنبلية.

أما الحنفية فقالوا إن النكاح يحتمل معنى الوطء ولذا فلا يحل للمحرم الوطء أما حرمة العقد للمحرم فلا يدل عليها الحديث.

والحق أن لفظ الحديث ومعناه مع المالكية والحنبلية ـ وإضافة كلمة ولا يخطب ـ قاطعة بأن المراد هو العقد.

ج ـ الحقيقة العرفية:

كلفظ الدابة فإنها في أصل الوضع لغة لكل ما يدب على الأرض ثم اشتهرت عرفاً للدابة ذات الحافر كالخيل والبغال والحمير. فإذا أوصى رجل لآخر بدابة فإن الموصى له يعطى أحد هذه الأصناف الثلاثة (فرس أو بغل أو حمار)[4]. ومن الأمثلة على هذا قول الرجل لزوجته: أنت طالق ثم قال

---

(١) انظر البدخشي/ المنهاج ٢٤٨/١.

(٢) رواه الجماعة إلا البخاري ولم يخرج الترمذي الخطبة. انظر صحيح مسلم حديث رقم ١٤٠٩ ج١٠٣٠/٢ ط الحلبي تحقيق فؤاد عبدالباقي. وانظر النسائي في سننه في كتاب المناسك ١٩٢/٥. ابن ماجه في النكاح حديث رقم ١٩٦٦ ج٦٣٢/١. وانظر مسند أحمد ٧/١، ٦٤/١ ـ ٦٥ والمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٥٥٠/٦.

(٣) انظر القرافي/ المحصول ٢٤٨/١/ب مخطوط دار الكتب.

(٤) البدخشي/ المنهاج ٢٤٨/١.

الزوج: أردت من وثاق فإن الطلاق بمعنى الإطلاق. ولكننا نقول إن كلمة (طلاق) أصبحت حقيقة عرفية في حل عقدة النكاح وإذا أطلقت انصرف الذهن إليها مباشرة. ولذا فلا يصدق الزوج بادعائه (أردت طالقاً من وثاق) لأن الإطلاق من الوثاق مجاز عرفي وحل عقدة النكاح حقيقة عرفية والحقيقة العرفية مقدمة على المجاز العرفي[1].

د ـ الألفاظ المستعارة:

وهي الألفاظ المستعملة أولًا لشيء ثم استعيرت لغيره لمناسبة بينهما كاستعاراتهم أعضاء الحيوان لغير الحيوان كقولهم رأس المال ووجه النهار وعين الماء وكبد السماء. فهذا الكلام إذا ورد في الشرع حمل على حقيقته (على ظاهره) إلا إذا قام الدليل على إرادة غيرها وهو المجاز[2] وقد ورد في الكتاب الحكيم: ﴿وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ﴾ [البقرة ٢/٢٧٩].

فرأس المال هنا على حقيقته.

فهذه الأقسام الأربعة من أقسام الحقيقة هي أوجه للظاهر تقدم وترجح على ما يقابلها فالحقيقة اللغوية مقدمة على المجاز اللغوي لأن الظاهر مقدم وتجري الأحكام عليه ما لم يرد دليل يصرفه عن ظاهره وكذلك الحقيقة الشرعية مقدمة على المجاز الشرعي والحقيقة العرفية مقدمة على المجاز العرفي.

٢ ـ السبب الثاني من أسباب الظهور: الانفراد في الوضع ويقابله الاشتراك:

مما لا شك فيه أن الأصل في الوضع هو الانفراد ولا ريب أن الانفراد أوضح من الاشتراك الذي لا سبيل إلى ترجيح المراد منه إلا بالقرائن والأدلة الخارجية. فإذا تعارض الاشتراك مع الحقيقة اللغوية فالمقدم هو الحقيقة اللغوية

(١) مفتاح الوصول ٦٠.

(٢) البحر المحيط ٢/١٠٩/أ مخطوط دار الكتب.

حتى لو تعارض الاشتراك مع المجاز، فإن المجاز مقدم على الاشتراك[1].

ومن الأمثلة على هذا لفظة النكاح فإنها تستعمل أحياناً للوطء، وأحياناً أخرى للعقد، ومن الأمثلة على استعمالها للوطء قول الشاعر:

كبكر تحب لذيذ النكاح وتهرب من صولة الناكح

ومن الأمثلة على دلالة النكاح على العقد قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب ٤٩/٣٣].

والأصل في الاستعمال الحقيقة فأصبحت لفظة النكاح مشتركة[2]. ولكن لفظة النكاح تستعمل مجازاً لغوياً للعقد فلذا يرجح المجاز على الاشتراك. ويجب أن نلاحظ أن العقد في النكاح (حقيقة شرعية ومع ذلك فهي مجاز لغوي) وكذلك إذا تعارض الاشتراك مع النقل فالنقل أولى كقوله ﷺ: «**الطواف بالبيت صلاة**»[3] فالصلاة هنا إما الدعاء أو الصلاة الشرعية فهي مشتركة بينهما ولكن الشرع نقل معنى الصلاة (الدعاء) إلى معنى الصلاة الشرعية فتعارض النقل مع الاشتراك فيرجح النقل، وذلك لأن المشترك موضوع لمعنيين فصاعداً، في الأزمنة كلها. وأما المنقول فهو موضوع لمعنى واحد في الأزمنة والذي لمعنى واحد راجح على ما احتمل

---

(١) انظر الأصفهاني/ المحصول ١٩٤/١/ب مخطوط دار الكتب.

(٢) الأصفهاني/ المحصول ١٩٥/١/أ.

(٣) رواه الترمذي في السنن ورقم الحديث ١٩٦٠ ج٢٩٣/١ وقال: لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث عطاء بن السائب. ورواه ابن حبان انظر موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان رقم ٩٩٨ ص٣٤٧ ولفظه عن عطاء بن السائب عن طاوس عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «**الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أباح فيه النطق فمن نطق فلا ينطق إلا بالخير**» ورواه النسائي في المناسك بمعناه ج٢٢٢/٥، ورواه الدارمي في المناسك باب ٣٢. ورواه أحمد في المسند ج٤١٤/٣، ٤٢٤/٣ وأخرجه الطبراني في الكبير والحاكم في المستدرك والبيهقي في السنن وأبو نعيم في الحلية عن ابن عباس. انظر الفتح الكبير ٢١٩/٢. وقال الشوكاني: والحديث رواه أيضاً الترمذي والحاكم والدارقطني من حديث ابن عباس وصححه ابن السكن وابن خزيمة وابن حبان انظر نيل الأوطار منتقى الأخبار ٢٤٥/١.

معنيين[1] فإذا رجحنا كون الطواف صلاة فيشترط له الطهارة، كما يشترط للصلاة، وسنعرض إن شاء الله بشيء من التفصيل إلى هذا عند بحثنا للتأويل حيث سنقدم له إن شاء الله ببعض القواعد الضرورية للتأويل لنرى أنه إذا تعارض المشترك مع الإضمار ترجح الإضمار على الاشتراك، وإذا تعارض الاشتراك والتخصيص ترجح التخصيص على الاشتراك[2].

وكل هذه القواعد متفرعة عن القاعدة الأساسية أن الانفراد أرجح من الاشتراك ومقدم عليه. لأن إعمال اللفظ أولى من إهماله، والمنفرد يعمل بظاهره دون قرينة خارجة بينما المشترك لا بد لتأويله من دليل خارجي أو قرينة حتى يرجح أحد معانيه على المعاني الأخرى المحتملة، وكذلك فالمنفرد يحتمل معنى واحداً بينما المشترك يحتمل معنيين، وما احتمل معنى واحداً مقدم على ما احتمل معنيين كما أسلفنا.

٣ ـ السبب الثالث للظهور: التباين ومقابله الترادف:

والأصل في الألفاظ أن تختص كل كلمة بمعناها أي أن تكون في معانيها متباينة لا مترادفة ومن الأمثلة على هذا كلمة الصعيد في آيات الكتاب المبين ﴿فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ فالصعيد عند المالكية من كلمة صعد أي علا فكل ما علا وجه الأرض فهو صعيد سواء كان على وجه الأرض تراب أم لا قاله الخليل وابن الأعرابي والزجاج ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا﴾ أي أرضاً غليظة لا تنبت شيئاً. قال القرطبي هذا نص القرآن وليس بعد بيان الله بيان[3].

أما الشافعية فقالوا: الصعيد مرادف للتراب[4] وفي كتاب الخليل تيمم

---

(١) انظر منية اللبيب في شرح التهذيب ٧٣ وكذلك الأصفهاني/ المحصول ١٩٤/١/ب.

(٢) الأصفهاني/ المحصول ١٩٥/١/أ. ومنية اللبيب ٧٣ والبحر المحيط ٢٧٥/١/أوالقرافي/ المحصول ٢٤٩/١/ب.

(٣) تفسير القرطبي ٢٣٧/٥.

(٤) مفتاح الوصول ٦٢.

بالصعيد: أي خذ من غباره، حكاه ابن فارس.

ولذا فالمالكية يردون على الشافعية أن لفظ الصعيد مباين للتراب بينما الشافعية يقولون بالترادف، والتباين أولى من الترادف وأرجح منه.

فالمالكية يجيزون التيمم بوجه الأرض كله تراباً كان أو رملًا أو حجارة أو معدناً أو سبخة وقال بقول المالكية أبو حنيفة والثوري والطبري.

وأما الشافعية فلا يجيزون التيمم إلا بالتراب.. قال الكيا الطبري: واشترط الشافعي أن يعلق التراب باليد[1] وهو قول سيدنا علي ﷺ وبه قال أبو يوسف.

فخلاصة القول أن الترادف خلاف الأصل ولذا لا يصار إليه إلا إذا تعذر التباين والتباين ممكن بل هو أقرب إلى الاشتقاق اللغوي ولذا فإنه يرجح كما قال المالكية.

٤ ـ السبب الرابع من أسباب الظهور: الاستقلال ومقابلة الإضمار:

كل لفظ يؤخذ على ظاهره دون اللجوء إلى تقدير محذوف، أو إضمار مقدر حتى إذا تعذر فهم المعنى بدون تقدير مضمر فعندها يصار إليه. ومن الأمثلة على هذا قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝٣ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًاۚ ...﴾ [المجادلة ٣/٥٨ ـ ٤].

قال جمهور الفقهاء يشترط العدد وهو ستون مسكيناً فلو أطعم مسكيناً واحداً ما أجزأ لأنه أطعم مسكيناً واحداً من ستين وقد اشترط الله عدداً معيناً وهو (ستين مسكيناً).

أما الحنفية فقد قدروا مضمراً وهو (سد خلة ستين مسكيناً) أو (سد ستين حاجة للمساكين) ولذا يجوز أن يطعم مسكيناً واحداً ستين يوماً ليخرج

(١) تفسير القرطبي ٢/٢٣٧.

من عهدة الكفارة بيقين، فهم عندما يطعمون مسكيناً واحداً لمدة ستين يوماً فقد أطعموا ستين مسكيناً[1]. وقد انتصر المازري[2] المالكي لمذهب الحنفية من وجهين: أولهما فقهي والثاني نحوي، فمن الناحية الفقهية: فالحنفية يراعون صورة العدد ففي تكرار الإطعام لمسكين واحد ستين يوماً هو في حقيقة الأمر إطعام ستين مسكيناً.

وأما من الناحية اللغوية فقد ذكر سيبويه أن المصدر يقدر بما فإذا قدرنا المصدر (الإطعام) بمعنى ما اقتضى ذلك ما قالته الحنفية ويكون التقدير (فَمَن لم يَستَطع فَإطعام سِتِّين مسكيناً).

وانتقد إمام الحرمين رأي الحنفية بشدة فقال: (هذا كلام خارج عن الضبط لا يخفى درك فساده على من شدا طرفاً من العربية)[3] ثم يقول: (فمن يعذرنا ممن يقدر حذف المظهر المعتبر به وإظهار المفعول المسكوت عنه وهذا عكس الحق ونقيض الصدق وتغيير قصد الكلام بوجه لا يسيغه ذو عقل)[4].

وليس لنا هنا أن ندلي برأينا بدون أدلة وأرى أن أؤخر إبداء الرأي في هذه المسألة حتى نلج باب التأويل حيث يتسع المجال للاستطراد والاستقصاء وخلاصة رأي الجمهور أنه لا يجوز بحال أن نلجأ إلى الإضمار ما دام المعنى بالقول الظاهر سائغاً. ولذا كانت كلمة إمام الحرمين (فمن يعذرنا ممن يقدر حذف المظهر المعتبر وإظهار المفعول المسكوت عنه).

ومن الأمثلة التي يسوقها الأصوليون حول هذه المسألة قوله ﷺ: «**كل**

---

(١) انظر أصول السرخسي ٢٣٩/١ وكذلك الشامل/ أصول البزدوي ١٧/٤ مخطوط دار الكتب وتقويم الأدلة ٢٣٤.

(٢) وهو الإمام المازري، مالكي المذهب، بلغ درجة الاجتهاد، واسمه نسبة إلى مازرة انظر الإمام المازري لحسن عبدالوهاب ٥٧.

(٣) البرهان ١١٨/ب مخطوط الجامع الأزهر.

(٤) البرهان ١١٩/أ مخطوط الجامع الأزهر.

ذي ناب من السباع فأكله حرام»[1] فيرى المالكية أن هذا دليل على تحريم أكل لحوم السباع نفسها[2] وقال بعض الفقهاء: المراد بالحديث الشريف ما أكلته السباع لا أن لحوم السباع نفسها بل المحرم هو صيد السبع الذي أكل منه فيكون الحديث مطابقاً للآية الكريمة: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة ٥/٣].

فالجمهور وعلى رأسهم المالكية قالوا بأنه لا يجوز اللجوء إلى الإضمار الذي هو خلاف الأصل ما دام باستطاعتنا إجراء اللفظ على ظاهره بينما نرى المخالفين يقولون: بأن المصدر هنا أكل بمعنى ما أكل بتقدير أن المصدر بمعنى اسم المفعول (مأكول أو أكيلة السبع حرام).. وظاهر الحديث مع الجمهور حيث لا معدى من اختياره.

٥ ـ السبب الخامس من أسباب الظهور: التأسيس وفي مقابلته التأكيد:

الأصل في الكلام أن يفيد معنى وأن يكون له أثر في الواقع. فكل لفظ إنما يراد به تأسيس إذا أمكن وهو أرجح من التأكيد ومقدم عليه. ومن الأمثلة عليه قوله تعالى: ﴿... وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة ٢/٢٣٦].

فافترق الفقهاء في وجوب المتعة المترتبة على هذه الآية إلى طائفتين قالت أولاهما: بعدم وجوب المتعة لقوله تعالى ـ حقاً على المحسنين ـ وفي آية أخرى: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة ٢/٢٤١].

فلو كانت واجبة لوجبت على الناس أجمعين المتقين وغير المتقين

---

(١) وهذا لفظ مسلم عن أبي هريرة، انظر النووي/ مسلم ٨٣/١٣، ورواه النسائي في سننه بلفظ مسلم في كتاب الصيد ٢٠٠/٧، وأخرجه ابن ماجه في كتاب الصيد رقم ٣٢٣٣ ج١٠٧٧/٢، وأخرجه مالك في الموطأ في كتاب الصيد ٣٢٦/١، وأخرجه أحمد في المسند ٣٦/٢، ٤١٨/٢، وانظر المعجم المفهرس ج٥٧/٧.

(٢) مفتاح الوصول ٦٣.

والأصل في الكلام أن يحمل على التأسيس ولا ينتقل إلى التأكيد إلا إذا تعذر معنى التأسيس. ولذا فالمتعة مندوبة.

وقد قال بهذا القول أبو عبيد ومالك بن أنس والليث وأصحابه والقاضي شريح وسعيد بن جبير وأبو الزناد وابن أبي ليلى[1].

وقال فريق آخر بالوجوب: إذ أن (متِّعُوهُنَّ) أمر وهو للوجوب ولا قرينة تصرفه عن الوجوب ثم إضافة المتعة إلى المطلقات بلام التمليك ﴿وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ﴾ وما كان للإنسان فهو ملكه فله المطالبة به، فجاء التأكيد الأخير ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ والتقى والإحسان واجبان على كل واحد من المسلمين.

وممن قال بهذا الرأي ابن عمر وعلي بن أبي طالب والحسن بن أبي الحسن وسعيد بن جبير وأبو قلابة والزهري وقتادة والضحاك بن مزاحم[2]، وروي عن الحسن وأبي العالية والقاسم بن محمد وهو قول أبي حنيفة والصاحبين وزفر والأوزاعي[3].

فالفريق الأول: قال إن الآية تدل على الندب بدليل قوله تعالى ـ حقاً على المحسنين ـ وليس هذا التعقيب موجوداً في آية المداينات والعقود ونحن نحمل الكلام أصلًا على التأسيس.

وأما الفريق الآخر فقال: إن فعل الأمر والمصدر النائب عن الفعل ـ حقاً ـ من آكد ألفاظ الإيجاب ولا صارف إلى الندب بل جاء التعقيب ـ حقاً على المحسنين ـ مؤكداً ثالثاً للإيجاب. فحمل ـ حقاً على المحسنين ـ زيادة في التأكيد وليس للتأسيس.

---

(١) انظر مفتاح الوصول ٦٣ ـ ٦٤، وكذلك تفسير القرطبي ٢٠٠/٣، وأحكام القرآن للجصاص ١٣٨/٢.

(٢) تفسير القرطبي ٢٠٠/٣ وأحكام القرآن للجصاص ١٣٨/٢.

(٣) تفسير القرطبي ٢٠٠/٣ وأحكام القرآن للجصاص ١٣٨/٢.

٦ ـ السبب السادس من أسباب الظهور: الترتيب وفي مقابله التقديم والتأخير:

فالترتيب مقدم على التقديم والتأخير ويمثل الفقهاء له بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ [المجادلة ٣/٥٨].

ومحل النزاع ـ ثم يعودون لما قالوا ـ أهي حسب ترتيبها بالآية أم أن هنالك تقديماً وتأخيراً؟

قال الجمهور ـ ومنهم المالكية وجمهور الحنفية ـ إن الآية بترتيبها فلا تقديم ولا تأخير فيها ويكون معنى ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ﴾ (العزم على الوطء كما هو مشهور قول العراقيين أو العزم على الإمساك أو العزم عليهما كما قال مالك في موطئه)[١] أي أن من ظاهر من زوجته ثم عزم على الوطء فإنه يعتق رقبة ـ أو يكفِّر ـ قبل المسيس.

وقال المخالفون للجمهور بأن في الآية تقديماً وتأخيراً ومعنى الآية أن من ظاهر من زوجته فإنه يكفِّر ثم يعود إلى ما قال وهو (حل الوطء) أي يكون ترتيب معنى الآية في نظرهم (والذين يُظاهِرونَ من نسائهم فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ـ ثم يعودون لما قالوا ـ)[٢] ففي نظرهم أن مجرد لفظ الظهار يوجب الكفارة لأنه منكر من القول وزور فهو يستوجب كفارة وحده. ولكن الجمهور يردون عليهم بأن الأصل بقاء ما كان على ما كان أي بقاء الكلام على ترتيبه حتى إذا تعذر فهم المعنى يلجأ إلى التقديم والتأخير.

ولنضرب مثالًا آخر لا بد فيه من تقديم وتأخير حتى ينجلي معنى الآية قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ ٱلْقَوْلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍۭ

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ١٧٤٠/٤.

(٢) مفتاح الوصول ٦٤.

﴿بِٱلَّيۡلِ وَسَارِبُۢ بِٱلنَّهَارِ ۝١٠ لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٞ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ﴾[1].

والمعنى ـ له معقبات من أمر الله يحفظونه، فقوله تعالى: ـ ﴿مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ﴾ ـ ليس صلة لـ ـ ﴿يَحۡفَظُونَهُۥ﴾ ـ بل هي صفة لـ ﴿مُعَقِّبَٰتٞ﴾[2].

٧ ـ السبب السابع للظهور: الإطلاق ومقابله التقييد:

وهذا يعني أن المطلق يحمل على إطلاقه ـ وهذا هو الأصل ـ حتى يقوم الدليل على تقييده. والمطلق: نكرة في سياق الإثبات كقوله تعالى: ـ ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ ـ وكقوله ﷺ للمفطر عمداً بالجماع في رمضان: «**اعتق رقبة**» وقد قلنا إنه نكرة في سياق الإثبات لأن النكرة في سياق النص تعم كقوله ﷺ: «**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**»[3] فالمطلق فرد شائع في جنسه وأما العام فيشمل جميع أفراده.

ومن الأمثلة على هذا الأصل قوله تعالى في آية الظهار: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ [المجادلة ٥٨/٣].

فالآية توجب إعتاق رقبة مطلقة من أي قيد، ولذا تجزىء الرقبة الكافرة وهذا هو قول الحنفية لأن الأصل حمل الكلام على ظاهره فالمطلق يحمل على إطلاقه حتى يرد الدليل على تقييده.

وقالت الشافعية والمالكية بأنه لا تجزىء الرقبة الكافرة في الكفارة ولا بد من حملها على الآية الأخرى في كفارة القتل: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء ٤/٩٢].

---

(١) الرعد ١٣/١٠ ـ ١١، والمعقبات هي الملائكة وأصلها معتقبات فأدغمت التاء بالقاف، والسارب هو الذاهب في سربه الظاهر للبصر في النهار وكأن كلمة سارب في جرسها تدل على الخفاء وذلك لكي تتناسق الصورة مع الإطار في هذه الآية وهذا من جمال التعبير الفني في القرآن الكريم.

(٢) انظر القرافي/ المحصول ١/٢٤٧/ب والكاشف للزمخشري ١/٤٩٢.

(٣) حديث لا زكاة في مال. . . أخرجه ابن ماجه عن عائشة انظر مفتاح الوصول ٦٨.

فالكفارة واحدة في الحالتين ولكن في كفارة الظهار أطلقت وفي كفارة القتل قيدت فتحمل المطلقة على المقيدة، فلا بد أن تكون الرقبة مؤمنة(١). وهذا متفرع كذلك عن خلافهم في إثبات الكفارات بالقياس فالجمهور يقولون به دون الحنفية.

٨ ـ السبب الثامن من أسباب الظهور: العموم ومقابله التخصيص:

ومعنى هذا الأصل أن ظاهر العموم هو المراد ولا يصح إرادة الخصوص إلا بدليل فألفاظ العموم ظاهرة في الاستغراق محتملة للخصوص.

والعام: هو اللفظ المستغرق لكل ما يصلح له بلفظ واحد(٢).

أو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً(٣).

والعام باب طويل ليس من السهل الإحاطة به إلا أننا نشير بإيجاز شديد إلى أنواع العموم وصلتها بالظهور وكيف تحمل ألفاظها على ظاهرها. فالعموم على أنواع ثلاثة:

أ ـ العموم اللغوي:

وله أسباب كثيرة:

١ ـ أسماء الشرط وهي تفيد العموم في كل ما تصلح له كقوله ﷺ: **«من أحيا أرضاً ميتة فهي له»**(٤) فالذمي يملك الأرض بالإحياء استنباطاً من عموم (من) اسم الشرط.

---

(١) انظر أحكام القرآن لابن العربي ١٧٤٣/٤ ومفتاح الوصول ٧٤، وانظر كذلك المستصفى للغزالي ٣٣٤/٢، والبحر المحيط للزركشي ٦/٣/ب مخطوط دار الكتب المصرية.

(٢) شرح البدخشي/ المنهاج ٥٦/٢.

(٣) إحكام الأحكام ٢٨٧/٢.

(٤) رواه البخاري في صحيحه ج٢١٥/٣ ط منير الدمشقي. وأخرجه أبو داود في سننه في كتاب الإمارة، انظر مختصر السنن للمنذري مع معالم السنن. حديث رقم ٢٩٤٩ ج٢٦٥/٤ ورواه الدارمي في البيوع، ومالك في الموطأ في الأغذية ١٢١/٢. وأخرجه أحمد في المسند ٣٠٢/٣ ـ ٣٠٤، ٣٢٧/٣، وانظر المعجم المفهرس ج٥٢٩/١.

٢ ـ أسماء الاستفهام: وهي كذلك تفيد العموم في كل ما سئل عنه لأن السؤال يدخل في الجواب ومن أمثلته ما رواه مالك في الموطأ عن زيد بن أسلم أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ فقال: ما يحل لي من امرأتي وهي حائض فقال رسول الله ﷺ: «**لتشد عليها إزارها، ثم شأنك بأعلاها**»(١) وقد أخذ المالكية بعموم السؤال فلا يبيحون الاستمتاع بما تحت الإزار(٢).

٣ ـ الموصولات: مثل «ما» ومن أمثلته ما أخرجه البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها أن فاطمة والعباس أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله ﷺ يطلبان سهمه من فدك وسهمه من خيبر، فقال لهما أبو بكر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا نورث ما تركناه صدقة**»(٣).

فـ«ما» تعم كل ما ترك وراء رسول الله ﷺ أو وراء الرسل عليهم السلام وبظاهر لفظ آية الفيء استدلت فاطمة والعباس رضي الله عنهما وهنالك ألفاظ كثيرة أخرى للعموم لا حاجة للاستطراد فيها: كالمفرد المتصل بالألف واللام كقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ والجمع المعرف بالألف واللام كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ...﴾ وكالنكرة في سياق النفي مثل: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**»(٤) والجمع المضاف كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾. وكل وجميع إذا دخلت على اسم كقوله ﷺ: «**كل شراب أسكر فهو حرام**»(٥) فكل للعموم فهي تعم تحريم النبيذ.

وهذه كلها العموم فيها ظاهر يجب الأخذ به حتى يرد دليل يخصص هذه الألفاظ وقد قال الشافعي وكثير من العلماء: إن هذه الصيغ حقيقة في

(١) موطأ مالك ٥٩/١ وقال ابن عبدالبر لا أعلم أحداً روى هذا مسنداً بهذا اللفظ ومعناه صحيح ثابت.

(٢) مفتاح الوصول ٦٦.

(٣) انظر الأسنوي/ المنهاج مع الإبهاج/ المنهاج للسبكي ٦٦/٢.

(٤) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني بألفاظ متقاربة. انظر مفتاح الوصول ٦٨.

(٥) أخرجه الأربعة أصحاب السنن وأحمد عن عائشة/ انظر مفتاح الوصول ٦٩.

العموم ومجاز في الخصوص واختاره ابن الحاجب[1].

ومن المعلوم أن الحقيقة هي التي يعمل بها حتى إذا تعذر العمل بها أخذنا بالمجاز وعلى هذا فإننا نأخذ بالعموم حتى إذا استحال القول بالعموم صرنا إلى التخصيص.

ب ـ العموم العرفي:

وهو عموم المحذوف الذي عينه العرف كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾ وقد عين العرف أن المحرم هو الاستمتاع وعليه فجميع أنواع الاستمتاع محرمة، هذا في المحذوف الذي عينه العرف أما المحذوف الذي لم يعينه العرف فهل يعم في جميع أنواع المحذوف؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال نقول: إن المتكلمين يختلفون في تعريف المحذوف عن الحنفية، فالحنفية ـ على الرأي المختار عند محققيهم ـ يفرقون بين المحذوف وبين المقتضى ولكنهم يتفقون مع الجمهور على القول بعموم المحذوف[2].

أما المقتضى (وهو المضمر لصحة الكلام شرعاً عند الحنفية) فهو غير

---

(١) الأسنوي/ منهاج مع الإبهاج ٦٧/٢.

(٢) الإضمار في الكلام ثلاثة أنواع:

١ ـ ما أضمر ضرورة صدق المتكلم كالحديث «**رفع عن أمتي ثلاث: الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**».

٢ ـ ما أضمر ضرورة صحة الكلام عقلًا كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ فالعقل يقتضي أن يكون المضمر أهل القرية.

٣ ـ ما أضمر ضرورة صحة الكلام شرعاً مثل أعتق عبدك عني بألف والمعنى أني اشتريت عبدك بألف وأنت وكيلي في الإعتاق. فهذه الأنواع الثلاثة من الإضمار اسمها المحذوف واسمها المقتضى عند المتكلمين. أما عند الحنفية فالقسمان الأولان يسميان بالمحذوف وله عندهم عموم. أما النوع الثالث (ما أضمر لصحة الكلام شرعاً) فهو المقتضى فقط عند الحنفية وليس له عموم عند الحنفية. انظر كشف الأسرار/ البزدوي ٧٥/١، وكذلك مجامع الحقائق للخادمي ١٦. هذا رأي محققي الحنفية. أما أبو زيد الدبوسي فإنه يرى أن المقتضى والمحذوف شيء واحد. انظر الشامل/ البزدوي ٥٥/٤.

المحذوف وليس له عموم عند الحنفية بينما يقول المتكلمون بأنه قسم من أقسام المحذوف وله عموم عندهم.

ويمكن أن نمثل لهذا بقوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**» ولما كان الخطأ واقعاً من الأمة فلا بد من تقدير مضمر والمضمر هو حكم الخطأ والحكم إما أن يكون الدنيوي أو الأخروي فعند الشافعي يعم الرفع حكمي الدنيا والآخرة، فالمفطر إكراهاً كأن سبق الماء إلى حلقه أو المتكلم ناسياً في الصلاة لا يبطل صيامه ولا صلاته. وعند أبي حنيفة تعين المقصود وهو رفع حكم الآخرة فلا يعم حكم الدنيا معه.

ج ـ العموم العقلي:

وهو عموم الحكم لعموم علته. ومنه عموم المفعولات التي يقتضيها الفعل المنفي. فإذا صرح المتكلم بالمفعول فإنه يعم ويقبل التخصيص بالنية عند الحنفية والمتكلمين كقول المتكلم (إن أكلت أكلًا) أو (والله لا أكلت أكلًا). وذلك لأن المفعول (نكرة) واقعة في سياق الشرط كالمثل الأول ـ إن أكلت[1] ـ أو نكرة واقعة في سياق النفي ـ لا أكلت أكلًا ـ وفي الحالتين تعم النكرة. والعموم يقبل التخصيص. فلو قال (إن أكلت أكلًا فامرأتي طالق) ثم قال نويت الأرز فإنه يصدق قضاء لأن أكلًا تعم فتقبل التخصيص. ولكن الخلاف بين المتكلمين والحنفية في المفعول المضمر أيعم أم لا، فإن كان يعم فإنه يقبل التخصيص وإلا فلا. كقول القائل: (إن أكلت فامرأتي طالق) أو (والله لا أكلت). ثم قال نويت طعاماً خاصاً. فإنه يصدق قضاء عند الشافعية والمتكلمين. ولكنه لا يصدق لا ديانة ولا قضاء عند الحنفية[2]، ويعلل الحنفية عدم قبول نية التخصيص عندهم وقبولها عند

(١) جاء في الشامل/ البزدوي ٥٤/٤ (إذا قال إن أكلت طعاماً أو شربت شراباً أو إن لبست ثوباً أو إن ركبت دابة فتصح نية التخصيص لأن النكرة وقعت في موضع النفي فعمت. وإنما قلنا إنها واقعة في موضع النفي لأن معنى قوله: إن أكلت طعاماً: لا آكل طعاماً لأن يمينه انعقدت للنفي.

(٢) انظر الشامل/ أصول البزدوي ٥٤/٤. وانظر كذلك الوصول إلى قواعد الأصول ٥٤ وهما مخطوطان في دار الكتب المصرية.

الشافعي في أمثال كل هذه الأقوال كقول القائل: (إن لبست، إن شربت، إن ركبت، ونوى معيناً. أو لو حلف لا يسكن دار فلان ثم نوى بأجرة).

أقول: يعلل الحنفية قولهم بعدم قبول نية التخصيص عندهم، بأن هذا من قبل المقتضى والمقتضى لا يثبت إلا لضرورة صحة المنصوص لأن المنصوص إذا كان صحيحاً بدون ثبوت المقتضى لا يثبت المقتضى. والثابت بالضرورة عدم فيما وراء الضرورة والعموم هو مما وراء قدر الضرورة فلا يثبت، فإذا لم يثبت العموم لم يثبت الخصوص ـ لأن تخصيص ما ليس فيه عموم محال.

أما الشافعي فإنه يعتبر المقتضى كالمنصوص. والمنصوص له عموم. والعموم يقبل التخصيص. فكذا المقتضى له عموم، ويقبل التخصيص (ولذا لو قال لامرأته أنت طالق ونوى ثلاثاً) فلا تصح نيته عند الحنفية. وتصح النية عند الشافعي وزفر[1] ففي هذه الحالة تقع طلقة واحدة رجعية عند الحنفية وتقع طلقة بائنة بينونة كبرى عند الشافعي.

المطلب الثالث:
مسألة مهمة عن الظاهر «قاعدة التحاكم إلى شريعة الله»

جاء في محكم التنزيل: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء ٤/٦٥].

وهذه الآية الكريمة تمثل القاعدة الكبرى في هذا الدين، هذه القاعدة التي لا يكون بدونها إيمان، ولا إسلام، وهي قضية المسلم الكبرى يوم أن تنزل هذا القرآن، وهي قضيته الأساسية والكبرى كذلك في كل زمان، وهي قضية العصر الراهنة التي يجب أن تشغل اهتمام كل مسلم.

---

(١) انظر الشامل البزدوي ٤/٦٠، وكذلك تقويم الأدلة للدبوسي ٢٤٧، وانظر هذه المسألة كذلك في الأسنوي مع الإبهاج/ المنهاج ٢/٦٢ والبدخشي/ المنهاج ٢/٧٣ وفصول البدائع ٢/١٨٣ ـ ١٨٥.

إن التحاكم إلى الكتاب والسنة هو الإسلام فحسب. ولذا فلقد جاءت هذه الآية بهذا القسم المزلزل الذي ترتعش حياله الأوصال، وترتجف عند سماعه الأعضاء.

وهذه الحقيقة بديهية من المفروض ألا تغيب عن بال بشر، وذلك لأننا عبيد لله، نعيش في ملك الله، ونحن خلق من خلقه، ولذا يجب أن ينفذ فينا شرعه، ويطبق علينا حكمه، وإلا فهو تمرد على خالق الأرض والإنسان، وهو تصرف بغير إذن المالك بل مناوأة للسيد في ملكه وحكمه وعبيده، ومن ثم تصبح القضية خروج وفسوق وكفر بمالك الملك الذي يتصرف في ملكه كما يشاء: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء ٢١/٢٣].

فدين الله هو: أوامره ونواهيه، وهي في جوانب العقيدة. كما أنها تتمثل في إقامة الشعائر ـ بالعبادات وغيرها ـ وأخيراً فهي تكون في جانب الشرائع والقوانين، وهذه الجوانب كلها متكاملة، إذا غاب أي جزء من هذه الأجزاء فقد تخلف هذا الدين عن الوجود، لأن الإسلام كالجهاز المتناسق الذي يتوقف إذا رفع منه أي جزء، أو أضيف إليه جزء غريب على كيانه. ولله المثل الأعلى، فدينه الذي كمل على صورته النهائية بالشريعة التي تنزلت على محمد بن عبدالله ﷺ، لا يعمل إلا كلًا، ولا يمكن أن يتعايش مع أي منهج من صنع البشر، ولا يقبل أي دم غريب عليه. فإن أخذ به البشر على شكل منهاج كامل، ورضوا أن يتحاكموا إليه مطمئنين راضين فهم داخلون في إطاره، ويعدون داخلين في دائرته، وإن هم تمردوا عن إطاعة أية جزئية منه ـ مهما كان سبب التمرد ـ فهم خارجون عليه، باغون في الأرض بغير الحق، يريدون أن يشاركوا الله في ألوهيته وفي تصرفه في ملكه وعبيده، فهم مشركون بالله بهذا الاعتبار.

والآن لنرجع إلى هذه الآية من الناحية الأصولية:

إن ظاهر هذه الآية يدل: على أنه من لم يتحاكم إلى شريعة الله راضياً مستسلماً فليس بمؤمن ولم ترد هنالك أدلة أقوى أو تساوي هذا الدليل بل لم ترد أدلة دونه في الدلالة والإثبات تستطيع أن تخرج هذا المعنى الظاهر عن ظاهره.

يقول ابن حزم: «هذا نص لا يحتمل تأويلًا، ولا جاء نص يخرجه عن ظاهره أصلًا، ولا جاء برهان بتخصيصه في بعض وجوه الإيمان»[١].

ولقد نقل الشيخ ابن حجر عن بعض العلماء في معنى قوله: (لا يؤمنون) أي لا يستكملون الإيمان[٢].

وهذا القول مردود من عدة نواح:

١) فهو مردود من ناحية اللغة: إذ أن «النعت لا يثبت بدون المصدر»[٣] كما يقول القاضي أبو زيد الدبوسي في التقويم، إذ لو كانت الآية: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ . . .﴾ لجاز أن يثبت النعت وتقدر عندها (كاملًا) ولكن أما وقد غاب المصدر فإن الوصف لا يثبت على رأي الدبوسي هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فهو ترك للمعنى الظاهر بلا مبرر، ولا ضرورة لتقدير مضمرات، وترك ظاهر اللغة بلا ضرورة غير جائز.

٢) وهو مردود من الناحية الأصولية والفقهية: فلقد مر معنا قبل قليل أن المفعول المضمر لا يعم عند الحنفية لأنه من قبيل المقتضى الذي ثبت لضرورة صدق الكلام، والعموم هو زيادة عن الضرورة فلا يثبت. وإذا انتفى العموم انتفى التخصيص لأن تخصيص ما ليس فيه عموم محال. ولذا لو قال: «إن أكلت فامرأتي طالق» ثم قال نويت طعاماً خاصاً فإنه لا يصدق ديانة ولا قضاء عند الحنفية بخلاف المتكلمين. وذكرنا أنه لو قال لامرأته «أنت طالق» ونوى ثلاثاً فلا تصح نيته عند الحنفية وتقع طلقة واحدة ـ رجعية ـ بينما تصح النية عند الشافعي[٤].

وعلى هذا فالحنفية لا يجيزون تقدير الصفة في هذه الآية. جاء في

---

(١) الملل والنحل لابن حزم ١٧/٤.

(٢) انظر الدر النضيد من أقوال الحفيد ١٦٤.

(٣) تقويم الأدلة للدبوسي ٤٣٧.

(٤) انظر هذه المسألة في الشامل/ البزدوي ٦٠/٤ وكذلك تقويم الأدلة للدبوسي ٢٤٧ مخطوطان في دار الكتب المصرية وانظر كذلك الأسنوي مع الإبهاج/ المنهاج ٦٦/٢ والأسنوي والبدخشي/ المنهاج ٧٣/٢ وفصول البدائع ١٨٣/٢ ـ ١٨٥.

فتح القدير للكمال ابن الهمام: «فيمن حلف لا يغتسل أو لا ينكح، وعنى من جنابة أو امرأة دون امرأة لا يصدق أصلًا»[1].

وأما لو سلمنا مع الشافعية بالقول بالعموم، فأين دليل التخصيص؟ لم يورد أحد ـ بقدر ما اطلعنا ـ دليلًا على التخصيص، اللهم إلا إذا كان القياس هو المخصص، وأظن أن القياس الظني لا يقوى على تخصيص هذا النص ولذا فلقد قال الفخر الرازي الشافعي عند هذه الآية: «ظاهر الآية يدل على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس، لأنه يدل على أنه يجب متابعة قوله وحكمه على الإطلاق، وأنه لا يجوز العدول عنه إلى غيره. ومثل هذه المبالغة المذكورة في هذه الآية، قلما يوجد في شيء من التكاليف وذلك يوجب تقديم عموم القرآن والخبر على حكم القياس»[2].

٣) وهو مردود من ناحية ثالثة: لأن الأخذ بمعنى (الإيمان الكامل) يبتر النص ويشوهه إذ أن الحشد الكبير من الآيات قبل الآية تؤكد معنى الآية الواضح وهو أنه: إما تحاكم إلى شريعة الله ورسوله ﷺ فهنا إيمان وإسلام، وإلا فلا إيمان ولا إسلام.

فقد ابتدأ السياق بآية تحدد شرط الإسلام وحد الإيمان. ابتدأ بآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ [النساء ٤/٥٩].

يقول ابن كثير عند هذه الآية: (فدل على أن من لم يتحاكم في محل النزاع إلى الكتاب والسنة ولا يرجع إليهما في ذلك، فليس مؤمناً بالله ولا باليوم الآخر)[3].

أرأيت كلام ابن كثير أنه يعتبر أن عدم التحاكم إلى شريعة الله خروج عن الإيمان مهما ادعى بعد ذلك مدع أنه مؤمن. ولذا جاءت الآية التالية

---

(١) انظر الوصول إلى قواعد الأصول ٥٤ مخطوط في دار الكتب المصرية.

(٢) تفسير مفاتيح الغيب للرازي ٣/٢٥٣.

(٣) تفسير ابن كثير ٥١٨/١ وكذلك تفسير القاسمي ١٣١٧/٤.

تقطع وتحسم هذا الأمر لتقول: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾﴾ [النساء ٤/٦٠ ـ ٦١].

وإذن فالزعم في هذا (أمر الإيمان) لا يكفي. ولذا فالتحاكم إلى الطاغوت ـ أيّ شرع غير شرع الله ـ ليس إيماناً، بل هو ضلال بعيد. ثم بين الله سبحانه أن علامة النّفاق هو عدم التحاكم إلى شريعة الله والصدّ عنها. ثم ذكر الله عز وجل أن الرسل ما أرسلوا إلا ليطاعوا وليسوا فقط للبلاغ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾.

وتأتي الآية أخيراً: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ في مكانها الطبيعي لتركز هذا الأمر في النفوس، ولتقطع أي تساؤل بهذا الوضوح وبهذه النّصاعة والقوة.

والآن دعنا نقف لننظر خطورة هذه القضية في حياة البشرية:

إن الحالة التي تردت إليها البشرية والدرك الذي انتكست فيه الفطرة الإنسانية، والفساد الذي ظهر في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس، والشقاء والنكل الذي خرق النفوس في كل مكان على وجه هذه الأرض، راجع كله إلى سبب واحد: هو الخروج عن هذه القاعدة الأساسية في سعادة البشرية وهي قاعدة التحاكم إلى كتاب الله. ورد مقاليد الأمور إلى صاحبها الحقيقي سبحانه: ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ [الشورى ٤٢/١٢].

فالاحتكام إلى الكتاب الذي يملك العلاج الوحيد لما تعانيه البشرية ليس نافلة ولا تطوعاً. إنما هو الإيمان والإسلام ولا إيمان بدونه، ولا إسلام مع غيابه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب ٣٣/٣٦].

﴿وَيَقُولُونَ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [النور ٢٤/٤٧].

والآيات متوافرة في هذا الموضوع.

إن ذراري المسلمين البائسة التي تعيش في مجتمعات كانت في يوم من الأيام داراً للإسلام لتحسب أن بإمكانها أن تبقى مسلمة بأداء الشعائر التعبدية. وهي في الوقت ذاته تتحاكم إلى شريعة الطاغوت راضية غير منكرة ذلك ـ ولو بقلبها ـ فلقد رضيت هذه الذراري أن تصبح المعصية قانوناً يحكم به من إباحة الزنا والخمور وسجن السارق بدل قطع يده. وغير دين الله السماوي بدين أرضي من صنع البشر والناس في غيهم سائرون وفي طغيانهم يعمهون فهم حيارى سكارى لا يدرون أن دين الله في الأرض قد اجتث من أساسه.

إن أقل ما يمكن عمله إزاء الدين الأرضي الجديد ـ وهو القانون الوثني ـ الذي بدل به دين الله هو الإنكار القلبي الذي لا يمكن أن يبقى بعده امرؤ في دينه إذ ليس وراء ذلك مثقال حبة خردل من إيمان.

وإن سبب نزول الآية يؤيد ما نراه من أن من لم يحكم بدين الله أو لم يتحاكم إلى شريعة الله فليس مؤمناً ومن لم يرض بحكم الله ورسوله ﷺ فليس بمسلم وإن كان يقيم الشعائر التعبدية.

يروي البخاري بإسناده عن عروة قال: «خاصم الزبير رجلًا من الأنصار في شريج من الحرة فقال النبي ﷺ: **اسق يا زبير ثم أرسل الماء إلى جارك**. فقال الأنصاري: يا رسول الله: أن كان ابن عمتك؟ فتلون وجهه ثم قال: **اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر، ثم أرسل الماء إلى جارك**. واستدعى النبي ﷺ للزبير حقه في صريح الحكم حين أحفظه الأنصاري. وكان أشار عليهما بأمر لهما فيه سعة. قال الزبير: فما أحسب هذه الآيات إلا نزلت في ذلك ـ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾»[1]. وإذا كان الرجل من الأنصار فهو يقيم الشعائر ولو ظاهراً ومع ذلك فالآية نفت عنه الإيمان.

وفيما يلي نورد أقوال بعض المفسرين حول هذه القاعدة العظيمة

---

(١) انظر فتح الباري ٣٢٣/٩ وكذلك مفاتيح الغيب للرازي ٢٥٣/٣.

التحاكم إلى الله ورسوله ﷺ - قال القاضي[1]: (يجب أن يكون التحاكم إلى الطاغوت كالكفر. وعدم الرضا بحكم محمد ﷺ كفر. ويدل عليه من وجوه:

الأول: أنه تعالى قال: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ﴾ فجعل التحاكم إلى الطاغوت يكون إيماناً به، ولا شك أن الإيمان بالطاغوت كفر بالله، كما أن الكفر بالطاغوت إيمان بالله.

والثاني: قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ...﴾ إلى قوله ﴿وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول ﷺ.

الثالث: قوله تعالى: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ وهذا يدل على أن مخالفته معصية عظيمة وفي هذه الآيات دلائل على أن من ردّ شيئاً من أوامر الله أو أوامر الرسول ﷺ فهو خارج عن الإسلام، سواء رده من جهة الشك أو من جهة التمرد، وذلك يوجب صحة ما ذهبت الصحابة إليه من الحكم بارتداد مانعي الزكاة وقتلهم وسبي ذراريهم نقله الرازي)[2].

قال القاسمي: «قال بعض المفسرين: في هذه الآية وجوب الرضا بقضاء الله سبحانه والرضا بما شرعه، وتدل على أنه لا يجوز التحاكم إلى غير شريعة الإسلام».

قال الحاكم: وتدل على أنه من لم يرض بحكمه كفر، وما ورد من فعل عمر وقتله المنافق يدل على أن دمه هدر[3]، لا قصاص فيه ولا ديّة.

---

(١) القاضي هو أبو يعلى الحنبلي.

(٢) انظر تفسير القاسمي ١٣٥٥/٥ وكذلك مفاتيح الغيب للرازي ٢٥٣/٣.

(٣) وقصة عمر مع المنافق يرويها الرازي سبباً لنزول آية ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ﴾ فيقول: «قال كثير من المفسرين: نازع رجل من المنافقين رجلًا من اليهود فقال اليهودي: بيني وبينك أبو القاسم. وقال المنافق: بيني وبينك كعب بن الأشرف والسبب في ذلك أن الرسول ﷺ كان يقضي بالحق ولا يلتفت إلى الرشوة وكعب بن الأشرف كان شديد الرغبة في الرشوة، واليهودي كان محقاً والمنافق كان مبطلًا. فلهذا المعنى =

وههنا فرع: وهو أن يقال: إذا تحاكم رجلان في أمر فرضي أحدهما بحكم المسلمين وأبى الثاني وطلب المحاكمة إلى حاكم الملاحدة، فإنه يكفر لأن في ذلك رضا بشعار الكفرة)[1].

وعلى هذا فكل من رضي بالقوانين الأرضية وبالشرائع القانونية التي شرعوها بغير إذن من الله، بل هي مصادمة للنصوص القرآنية والنبوية أقول: كل من رضي بها أو تحاكم إليها غير مكره، أو تدخل في تقنينها أو إقرارها أو تنفيذها فهو ممن ينسحب عليهم حكم الآية ويخرج بهذا العمل من دائرة الإيمان، سيما وأن البخاري يروي أنها نزلت في رجل من الأنصار. وهو قطعاً يقيم الشعائر ويعلن إسلامه. ومع ذلك فقد كان القسم رهيباً وجازماً في أن هذا الذي لا يتحاكم إلى شرع الله ورسوله ﷺ ليس مؤمناً.

يقول الأستاذ سيد قطب عند هذه الآية: «وأخيراً يجيء ذلك الإيقاع الحاسم الجازم. إذ يقسم الله سبحانه بذاته العلية أنه لا يؤمن مؤمن حتى يحكم رسول الله ﷺ في أمره كله ثم يمضي راضياً حكمه، مسلّماً بقضائه، ليس في صدره حرج منه، ولا في نفسه تلجلج في قبوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (٦٥)﴾.

= كان اليهودي يريد التحاكم إلى الرسول والمنافق كان يريد كعب بن الأشرف ثم أصر اليهودي على قوله، فذهبا إليه ﷺ فحكم الرسول عليه الصلاة والسلام لليهودي على المنافق، فقال المنافق: لا أرضى، انطلق بنا إلى أبي بكر فحكم أبو بكر رحمه الله لليهودي. فلم يرض المنافق، وقال المنافق: بيني وبينك عمر، فصارا إلى عمر فأخبره اليهودي أن الرسول عليه الصلاة والسلام وأبا بكر حكما على المنافق فلم يرض حكمهما فقال للمنافق: أهكذا؟ فقال: نعم، قال: اصبرا، إن لي حاجة أدخل فأقضيها وأخرج إليكما. فدخل فأخذ سيفه ثم خرج إليهما فضرب به المنافق حتى برد وهرب اليهودي فجاء أهل المنافق فشكوا عمر إلى النبي ﷺ فسأل عمر عن قصته. فقال عمر: إنه رد حكمك يا رسول الله، فجاء جبريل عليه السلام في الحال وقال: إنه الفاروق فرق بين الحق والباطل. فقال النبي ﷺ لعمر: **أنت الفاروق**»... انظر: تفسير الفخر الرازي ٢٤٧/٣.

(١) انظر تفسير القاسمي ١٣٥٥/٥.

ومرة أخرى تجدنا أمام شرط الإيمان وحد الإسلام، يقرره الله سبحانه بنفسه، ويقسم عليه بذاته، فلا يبقى بعد ذلك قول لقائل في تحديد شرط الإيمان، وحد الإسلام، ولا تأويل لمؤول اللهم إلا مماحكة لا تستحق الاحترام، وهي أن هذا القول مرهون بزمان، وموقوف على طائفة من الناس. وهذا قول من لا يدرك من الإسلام شيئاً، ولا يفقه من التعبير القرآني قليلًا ولا كثيراً. فهذه حقيقة كلية من حقائق الإسلام، جاءت في صورة قسم مؤكد، مطلقة من كل قيد، وليس هناك مجال للوهم أو الإيهام بأن تحكيم رسول الله ﷺ هو تحكيم شخصه. إنما هو تحكيم شريعته ومنهجه وإلا لم يبق لشريعة الله وسنة رسوله ﷺ مكان بعد وفاته وذلك قول أشد المرتدين ارتداداً على عهد أبي بكر ﷺ، وهو الذي قاتلهم عليه قتال المرتدين، بل قاتلهم على ما هو دونه بكثير، وهو مجرد عدم الطاعة لله ورسوله في حكم الزكاة، وعدم قبول حكم رسول الله فيها، بعد الوفاة.

وإذا كان يكفي لإثبات «الإسلام» أن يتحاكم الناس إلى شريعة الله وحكم رسوله... فإنه لا يكفي في «الإيمان» هذا، ما لم يصحبه الرضى النفسي والقبول القلبي، وإسلام القلب والجنان، في اطمئنان: هذا هو الإسلام... وهذا هو الإيمان... فلتنظر نفس أين هي من الإسلام وأين هي من الإيمان قبل ادعاء الإسلام، وادعاء الإيمان»[1].

وبعد أن نقلنا الكثير من آراء المفسرين حول هذه الآية التي يكمن في إطاعتها الحل الوحيد لمشاكل البشرية، لا يبقى بعدها قول لقائل أن هذا عموم قد يدخله التخصيص من أن الإيمان ليس على عمومه بل الإيمان الكامل هو المقصود ـ فالتخصيص ـ الذي يمكن أن يدعيه المدعون لا بد له من دليل يسنده حتى يستطيع إخراج الآية عن ظاهرها وهو العموم إلى الخصوص إذ أن تأويل الظاهر لا بد له من دليل أقوى من قوة الظاهر. وأما القياس فلا يستطيع إخراج هذه الآية عن عمومها، ولقد سبق ونقلنا قول الرازي.. «ظاهر الآية يدل على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس لأنه

(١) في ظلال القرآن. سيد قطب ١٣٠/٥.

يدل على أنه يجب متابعة قوله وحكمه على الإطلاق»[1] ويقول الفخر كذلك: « . .قسم من الله تعالى على أنهم لا يصيرون موصوفين بصفة الإيمان إلا عند حصول شرائط أولها: حتى يحكموك فيما شجر بينهم»[2].

وحسبنا أننا وقفنا بجانب ظاهر الآية ومع عمومها القوي الذي لا يقوى القياس على تخصيصه. ويدعمنا في كل هذا سبب نزول الآية، وسياقها بين الآيات التي حشدت لتركيز مفهوم الحاكمية، وكذلك أقوال المفسرين.

والآن لنلتفت حولنا لنرى العجب العجاب في هذه الأرض التي كانت تحكم بالإسلام ولنرى أبناءها في غالبيتهم العظمى بين اثنين أحدهما رجل يتحاكم إلى الطاغوت وقد ترك التحاكم إلى الشرع الرباني وهو لا يعي حقيقة هذه المصيبة الطامة التي يخرج بها المرء من دين الله. والثاني: إنسان يتحاكم إلى الطاغوت ولكنه أعلن عداءه لهذا الدين وإن كانت تشهد له شهادة الولادة والأرض أنه من المتمسلمين.

وهذا الأمر الخطير قد تسلل إلى المسلمين في غفلة عنهم وفي غيبة الحكم الإسلامي والإمام المسلم بعد أن فعل يهود الدونمة في «سلانيك» فعلتهم من إسقاط الخليفة ـ السلطان عبدالحميد ـ[3] وتم هذا بتنظيم رهيب اشتركت فيه الجمعيات السرية اليهودية وقد رفعت رايات وشارات وعناوين مختلفة، ماسونية وجمعية تركيا الفتاة وجمعية الاتحاد والترقي، وقد أوقعت في شباكها كثيراً ممن ينتمون إلى هذا الدين حتى وقع في حبائلها رجال ممن تقلدوا إمامة الأمة الروحية وزعامتها الدينية حتى نال أحد كبار العلماء من الأزهر في تلك الفترة وسام الصدف والبلح من المحفل الماسوني

(١) مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٣/٢٥٣.
(٢) مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٣/٢٥٢.
(٣) ولقد صنع اليهود مصطفى كمال أتاتورك بعد أن مهدوا له بحملة إعلامية عاتية قل من أفلت منها وحتى تتم الخدعة ويصبح القزم عملاقاً تراجعت جيوش الحلفاء الثلاثة أمام هذا البطل؟؟ (صانع تركيا الحديثة؟؟) وقام بما لم تستطع أوروبا خلال ثمانية قرون أن تصنعه وألغى الخلافة وأعلن الدولة العلمانية في تركيا ومنع الأذان بالعربية وحول المساجد إلى متاحف مثل «أياصوفيا».

اللبناني، بل أغرب من ذلك لقد أنشىء المحفل الماسوني الأول في مصر على يد رجل يوصف بأنه «داعية إسلامي» عظيم وكان إنشاء المحفل الماسوني الثاني على يد تلميذه[١].

ولقد أصبح الآن واضحاً وضوحاً لا جدال فيه أن الماسونية والصهيونية صنوان بل توأمان لأم واحدة وهي اليهودية التي تمسك بيدها خيوط المخطط الذي تريد به إفساد البشرية وهدم الأديان في الأرض... هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فلقد جازت الحيلة على المسلمين البسطاء وأصبح الدين الجديد ـ القانون الوضعي ـ الذي حل محل دين الله في الأرض قانوناً يدرسه أبناؤنا وأقيمت الجامعات والمعاهد وتتصدر هذه الجامعات الكلية التي تدرس الدين الجديد وهي كلية الحقوق ودخلها الآلاف المؤلفة من أبناء المسلمين يدرسون هذا الدين ويتخصصون فيه ويصبحون هم بالتالي سدنته وكهنته وحماته وبتخطيط عجيب بتسلّم هؤلاء إدارة المحاكم وزمام الدولة وقيادة الأمة والمؤسسات الحيوية في كل بلد كان في يوم داراً للإسلام. ويصبح هؤلاء القضاة والحكام في أموال الناس ودمائهم وأعراضهم وضاع دين الله في الأرض إلا من شعائر يؤديها بعض الباقين على الولاء العاطفي الغامض لهذا الدين[٢].

وأختتم كلامي في هذه القاعدة الأساسية في حياة البشرية بكلمة الأستاذ محمود شاكر وبأخرى لأخيه أحمد شاكر، فالأستاذ محمود شاكر يقول معلقاً على رأي ابن عباس في تفسير آية: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ من أنه «كفر لا ينقل عن الملة وأنه كفر دون كفر» يقول بأن هذا رد ابن عباس على الخوارج الأباضية الذين كانوا يكفِّرون علياً ﷺ لأن مرتكب الكبيرة عندهم كافر ثم يقول: «وإذن فلم يكن سؤالهم

(١) إن أردت الاستزادة في هذا الموضوع فعليك بكتاب (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر لمحمد حسين أستاذ الأدب العربي في جامعة الإسكندرية).
(٢) راجع هذا الأمر في عمدة التفسير لأحمد شاكر.

عما احتج به مبتدعة زماننا من القضاء في الأموال والأعراض والدماء بقانون مخالف لشريعة أهل الإسلام ولا في إصدار قانون ملزم لأهل الإسلام، بالاحتكام إلى حكم غير حكم الله في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ - فهذا الفعل إعراض عن حكمه ورغبة عن دينه، وإيثار لأحكام أهل الكفر على حكم الله سبحانه وتعالى. وهذا كفر لا يشك أحد من أهل القبلة على اختلافهم في تكفير القائل به والداعي إليه، والذي نحن فيه اليوم، هو هجر لأحكام الله عامة لا استثناء، وإيثار أحكام غير حكمه في كتابه وسنة نبيه، وتعطيل لكل ما في شريعة الله)[1].

ويقول الأستاذ أحمد شاكر عند آية: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ ما يلي: (أفيجوز إذن - مع هذا - لأحد من المسلمين أن يعتنق هذا الدين الجديد، أعني التشريع الجديد؟ أو يجوز لأب أن يرسل أبناءه لتعلم هذا واعتقاده والعمل به، عالماً كان الأب أو جاهلاً؟ أو يجوز لرجل مسلم أن يلي القضاء في ظل هذا الياسق العصري؟ إن ولاية القضاء في هذه الحال باطلة بطلاناً أصلياً، لا يلحقه التصحيح ولا الإجازة).

(إنّ الأمر في هذه القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس، هي كفر بواح لا خفاء فيه ولا مداورة ولا عذر لأحد ممن ينتسب إلى الإسلام - كائناً من كان - في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها فليحذر امرؤ لنفسه وكل امرىء حسيب نفسه)[2].

مسألة:

قبل أن ننهي الكلام عن العام وصلته بالظاهر، نشير إلى مسألة هامة وهي: أن العام ظاهر في جميع أفراده لكنه قطعي في أقل الجمع، وأما أقل الجمع فهو مختلف فيه، أهو اثنين أو ثلاثة؟ فقد قال الشافعي وأبو حنيفة

(١) عمدة التفسير لأحمد شاكر ١٥٧٦/٣.

(٢) عمدة التفسير ١٧٤/٤.

والمعتزلة وهو مذهب ابن عباس[1] بأن أقل الجمع ثلاثة، بدليل أن ضمير المثنى يختلف عن ضمير الجمع، وهو مذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة لأنه يقال ثلاثة رجال ورجلان اثنان وكذلك فصل أئمة اللغة بأن هناك في اللغة مثنى، وهو اثنان، وأن هناك جمعاً.

وقد قال القاضي أبو بكر، والأستاذ أبو إسحاق وهو مذهب عمر، وزيد بن ثابت، ومالك وجماعة من أصحاب الشافعي، واختاره الغزالي وسيبويه: إن أقل الجمع اثنان بدليل قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء ٢١/٧٨].

فقد نسب الحكم هنا إلى ضمير الجمع وكان الحاكمان داود وسليمان عليهما السلام، وبدليل قول زيد بن ثابت ﷺ في الآية: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ إن الأخوين يحجبان الأم إلى السدس[2]. ومن الأمثلة على أقل الجمع قول الله تعالى: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ﴾.

يقول الجصاص: قد لزمنا اعتقاد كونهم ثلاثة ويجوز أن يكونوا أكثر منها، ويحتمل فيمن قال: (أعط هذه الدراهم رجالًا) يلزمه أن يعطيها ثلاثة فأكثر. وقد قال أبو حنيفة فيمن قال: (والله لا أكلمك أياماً) أنه على ثلاثة أيام وعلى هذا معنى قوله أعط هذا رجالًا[3].

ولذا فمن أقر بدين فقال: لفلان علي دراهم. قال الإمام مالك يلزمه ثلاثة دراهم، وقال ابن الماجشون يلزمه درهمان[4]. ورأي الجمهور أن أقل الجمع ثلاثة حقيقة واثنان مجازاً.

---

(١) روى الحاكم وصححه البيهقي في سننه عن ابن عباس: (أنه دخل على عثمان فقال: إن الأخوين لا يردان الأم من الثلث قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾، قال: «أخوان ليسا بلسان قومك إخوة». قال عثمان: لا أستطيع أن أرد ما كان قبلي، ومضى في الأمصار، وتوارث به الناس) كذا في الدر المنثور والتيسير. انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ١/٢٧٠.

(٢) انظر مفتاح الوصول ٧٣، والبدخشي/ المنهاج ٢/٨٣، والمنخول ١٤٨، وإحكام الأحكام للآمدي ٢/٣٢٤، وكذلك فواتح الرحموت/ مسلم الثبوت ١/٢٧٠.

(٣) أصول الجصاص ١/٢٨٢ مخطوط في مكتبة الأزهر.

(٤) مفتاح الوصول ٧٣.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثالث

حكم كل من الظاهر والنص

ذكرنا أن الرأي الراجح عند المتكلمين هو: أن الظاهر ما احتمل التأويل، والنص هو ما لا يحتمل التأويل. وذلك لأن دلالة الظاهر ظنية ودلالة النص قطعية وذكرنا أن الظاهر لا يستدل به في العقليات[1] (أمور العقيدة خاصة) وذلك لأن المطلوب في العقليات القطع، والظاهر لا يدل دلالة قطعية، ومن ثم لا بد لهذه الأمور العقلية من التمسك بالنصوص.

أما فيما وراء العقليات فإنه يعمل بالظاهر كما يعمل بالنص، ولكن الظاهر يبقى محتملًا للتأويل والتخصيص، بينما النص لا يحتمل تأويلًا ولا تخصيصاً.

وفي هذا يقول إمام الحرمين: (إن الظاهر حيث لا يطلب العلم[2] معمول به، والمكلف محمول على الجريان على ظاهره في عمله. والأصل التمسك بإجماع علماء السلف والصحابة ومن بعدهم، فإنا نعلم على قطع أنهم كانوا يتعلقون في تفاصيل الشرائع بظواهر الكتاب والسنة، وما كانوا يقصرون استدلالاتهم على النصوص، ومن استراب في تعلقهم بالقياس، لم يسترب في استدلالهم بالظواهر ولم يؤثر منع التعلق بالظواهر عمن بخلافه

---

(١) المنخول ١٦٧، والبرهان ١٠٧/أ مخطوط في المكتبة الأزهرية.

(٢) العلم هنا بمعنى اليقين والقطع وهو في الأمور الاعتقادية، وهو الذي عبر عنه الغزالي في المنخول بالعقليات.

ووفاقه مبالاة)[1].

فالعمل بظاهر الآيات والأحاديث هو الأصل الذي قال به العلماء، ولا يترك الظاهر ويصار إلى التأويل إلا بدليل يرجح على الظاهر. ولذا فالأصل أن يجرى العام على عمومه والمطلق على إطلاقه أن يحمل الأمر على الوجوب، والنهي على التحريم حتى يرد دليل يصرف كل ذلك عن ظاهره: إلى التخصيص في العام وإلى التقييد في المطلق، وإلى الندب مثلًا في الأمر، وإلى الكراهة في النهي. ولو توقفنا عن العمل بظواهر الألفاظ، لبطل العمل بمعظم أدلة الشريعة من الآيات والأحاديث، ولاضطررنا إلى ترك الآيات والأحاديث والعمل بالقياس، وهذا لم يقل به أحد. إذ لو قلنا به لعطلنا أهم مصادر التشريع، لأن النصوص القاطعة الدلالة قليلة في الشريعة.

وهذا هو رأي الشافعي وابن القيم وكل من يعتد به من العلماء والفقهاء يقول ابن القيم: (فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله ﷺ، وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك، ومدعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه)[2].

وينقل ابن القيم عن الشافعي قوله: (وحديث رسول الله ﷺ على ظاهره بتّ، ومن ادعى أنه لا طريق لنا إلى اليقين بمراد المتكلم لأن العلم بمراده موقوف على العلم بانتفاء عشرة أشياء فهو ملبوس عليه، ملبس على الناس فإن هذا لو صح لم يحصل لأحد العلم بكلام المتكلم قط ولبطلت فائدة التخاطب)[3].

---

(١) البرهان ١٠٧/أ مخطوط في مكتبة الأزهر.

(٢) أعلام الموقعين ١٠٨/٣.

(٣) أعلام الموقعين ١٠٩/٣.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الرابع

بين الواضح عند الحنفية والواضح عند المتكلمين

يجدر بنا قبل المقارنة بين الواضح عند الحنفية، والواضح عند المتكلمين أن نعود إلى أقسام الواضح عند الحنفية مع تعريفها:

فالحنفية ـ كما ذكرنا ـ يقسمون الواضح إلى أقسام أربعة: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم.

١) فالظاهر هو: (الكلام الذي تتضح دلالته بمجرد سماع صيغته، مع احتمال التخصيص والتأويل والنسخ).

٢) والنص هو: (الذي اتضح معناه أكثر من الظاهر بسبب قرينة دلت على أن معناه هو المقصود من سوق الكلام، مع احتمال التخصيص والتأويل والنسخ).

٣) والمفسر هو: (ما ازداد وضوحاً على النص، ولا يحتمل التخصيص، ولا التأويل، ولكنه يحتمل النسخ).

٤) والمحكم هو: (ما ازداد قوة عن المفسر بحيث لا يحتمل النسخ).

ومن هذه التعريفات نستخلص الآتي:

أن الواضح عند الحنفية من حيث التأويل قسمان:

أ ـ قسم يحتمل التأويل: ويضم الظاهر والنص.

ب ـ وقسم لا يحتمل التأويل: ويضم المفسر والمحكم.

وأما المتكلمون فهم يقسمون الواضح إلى قسمين ـ كما ذكرنا آنفاً ـ:

١ ـ الأول: ما يحتمل التأويل وهو الظاهر.

٢ ـ الثاني: ما لا يحتمل التأويل وهو النص.

وعلى هذا فالظاهر عند المتكلمين يرادف الظاهر والنص عند الحنفية.

والنص عند المتكلمين يرادف المحكم والمفسر عند الحنفية.

وإلى بعض ما قلناه يشير ابن الهمام في تحريره ويفسره الشارحون، فقد جاء في التقرير والتحبير: (فالنص عند الحنفية قسم من الظاهر عند الشافعية)[١] وذلك بجامع قبول التأويل.

ويقول: (والنص عند الشافعية كالمفسر عند الحنفية) وذلك بجامع عدم قبول التأويل. ومع ذلك يبقى خلاف بين ظاهر المتكلمين من ناحية ومرادفه (الظاهر والنص) عند الحنفية من ناحية قطعية الدلالة أو ظنيتها، فقد قال كثير من الحنفية بأن الدلالة قطعية بينما يقول الشافعية: إنها ظنية، ويوفق ابن الهمام بينهما: بأن الخلاف لفظي، فالقطعية للدلالة، والظنية باعتبار الإرادة، فمراد الحنفية القطع بثبوت دلالته على المعنى، ومراد الشافعية ظن إرادة المعنى باللفظ[٢].

وننتقل الآن إلى المفسر والمحكم وصلتهما بالواضح عند المتكلمين.

فالمفسر لا تكاد تعثر له في كتب المتكلمين على معنى اصطلاحي، وإنما ورد بمعناه اللغوي ومن ذلك ما أشار إليه الفخر الرازي في المحصول من أن المفسر له معنيان:

---

(١) التقرير والتحبير ١/١٥٠، وتيسير التحرير ١/١٤٤.

(٢) التقرير والتحبير/ التحرير ١/١٥١.

١ ـ أحدهما ما احتاج إلى التفسير وقد ورد تفسيره.

٢ ـ وثانيهما الكلام المبتدأ المستغني عن التفسير لوضوحه[١].

ولذا يقول أمير بادشاه: (ولعل ابن الهمام أهمل ذكره لعدم شهرته عندهم على أنه لا حاجة فيه إلى ارتكاب اصطلاح منهم.. بل اللغة كافية فيه)[١].

أما المحكم فهو يرادف الواضح عندهم فأقسام الواضح (الظاهر والنص) هي نفس أقسام (المحكم)، ويصرح بهذا المحققون من المتكلمين.

يقول السبكي والأسنوي والبدخشي في شرح عبارة المنهاج: (والمشترك بين النص والظاهر المحكم) يقولون في شرحها أي المشترك في الرجحان (فالمحكم جنس لنوعين: النص والظاهر)[٢].

وفي هذا جاء في التقرير والتحبير: (المحكم عندهم أعم من الظاهر، والنص يصدق على كل منهما، ولا ينافي التأويل)[٣]. وهذا يؤكد التعريف الذي أورده إمام الحرمين في البرهان «للمحكم» إذ يقول: (والمختار عندنا أن المحكم كل ما علم معناه، وأدرك فحواه)[٤].

ويقول الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع: (المحكم: المتضح المعنى من نص أو ظاهر)[٥] ويقول الرازي عند تفسيره آية: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ...﴾ [آل عمران ٣/٧].

يقول: (اللفظ إما أن يكون نصاً، أو ظاهراً، أو مؤولًا، أو مشتركاً، أو مجملًا أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر

(١) تيسير التحرير ١/١٤٤، والتقرير والتحبير ١/١٥٢.
(٢) انظر الأسنوي/ المنهاج ١/١٣٦ والإبهاج/ المنهاج ١/١٣٧، والبدخشي/ المنهاج ١/١٩٢.
(٣) التقرير والتحبير ١/١٥٢.
(٤) الأصفهاني/ المحصول ٣/٤٣/ب، والبحر المحيط ٢/١١٦/أ.
(٥) العطار/ جمع الجوامع ١/٢٥١.

المشترك هو المسمى بالمحكم)[1].

وفي ختام هذه المقارنة يجدر بنا أن نبحث في: أي التقسيمين أفضل للمجتهد، وأسهل للأصولي، وأنفع للاستنباط والترجيح والتخريج؟

ولقد رجح ابن الهمام تقسيم الحنفية واصطلاحاتهم في تقسيم الواضح وقال بأنها أوعب وصفاً للحالات، وأشمل، ولذا فأقسام الواضح أربعة وهي متباينة عند متأخري الحنفية. فهم قد راعوا السوق وعدمه للتفريق بين الظاهر والنص، وكذلك راعوا النسخ وعدمه للتفريق بين المفسر والمحكم[2].

ثم ذكر أن اصطلاح الحنفية في المحكم أرجح وأقرب إلى المعنى الاشتقاقي فهو الذي لا يقبل التخصيص والتأويل والنسخ، وهذا أقرب إلى المعنى اللغوي للأحكام، بينما المحكم عند المتكلمين يقبل التأويل[3] ونحن لا نرى أية غرابة في موقف الكمال بن الهمام، فهو حنفي يميل إلى رأي الحنفية ويرجحه.

أما من المحدثين فقد رأينا الأستاذ عبدالوهاب خلاف يميل إلى تقسيم المتكلمين ويرجحه ويبني ترجيحه على نقطتين:

١ ـ الأولى: أن المتكلمين أقاموا تقسيمهم على معنى واضح معقول، وهو احتمال التأويل فإن المعنى المعين الذي لا مجال للاختلاف في فهمه، ولا سبيل إلى فهم غيره تكون دلالة النص عليه أوضح من دلالته على معنى غير متعين يحتمل غيره.

٢ ـ والثانية: أن الحنفية جعلوا السوق وعدمه أساساً للتفريق بين الظاهر والنص وهو معنى غير متضح تماماً، وقد يلتبس كثيراً على القارىء وهذا مما تختلف فيه الأنظار والأفهام[4].

---

(١) تفسير مفاتيح الغيب للرازي ٤٠٢/٢.

(٢) انظر تيسير التحرير ١٤٤/١، والتقرير والتحبير/ التحرير ١٥١/١.

(٣) التقرير والتحبير ١٥٢/١، والأسنوي/ المنهاج ١٣٨/١، والإبهاج/ المنهاج ١٣٧/١، والبدخشي/ المنهاج ١٩٢/١.

(٤) انظر تفسير النصوص لأديب صالح ٢٢٤.

وممن رجح طريقة المتكلمين في الواضح الأستاذ بدر عبدالباسط إذ يقول: (ولعل اصطلاح الجمهور أيسر لقلة أقسامه وسهولة فهمه)[1].

وممن رجح منهج الحنفية في الواضح الأستاذ محمد أديب صالح وأورد أسباباً ثلاثة لترجيحه نهج الحنفية:

١ ـ الأول: أنه أكثر استيعاباً للمعاني الحاصلة في تنوع الأدلة.

٢ ـ الثاني: أنه أكثر وضوحاً في الحدود والفوارق بين الأقسام، مما يبين تدرجها في الوضوح ومراتب هذا الوضوح.

٣ ـ الثالث: نتج عن ذلك يسر الدلالة على المراد من أجل تحديد معالم النص المطلوب تفسيره ومعرفة الحكم الذي يدل عليه)[2].

ونحن ـ أيضاً ـ نرى أن تقسيم الحنفية أعم وأشمل وأرجح وأدق للأسباب التي ساقها الأستاذ محمد أديب صالح، ونقول رداً على الأستاذ خلاف: إن الضابط الذي لا يتأرجح في نظره، والذي جعله يرجح تقسيم المتكلمين ـ وهو التأويل ـ وارد ومعتبر كأساس في تقسيم الحنفية، فهم يرون أن الواضح من جهة التأويل قسمان: قسم يقبل التأويل ويضم الظاهر والنص، وقسم لا يقبله ويضم المفسر والمحكم ـ وذلك مع الأخذ بعين الاعتبار أن التخصيص نوع من أنواع التأويل لأنه خروج على الظاهر ـ ثم عاد الحنفية ليفرقوا بين القسمين اللذين يقبلان التأويل، فاتخذ المتأخرون منهم السوق ضابطاً وأساساً للفصل بين الظاهر والنص وإن كان المتقدمون منهم يميزون بين الظاهر والنص بالقرينة التي تدل على أن النص مقصود المتكلم، وأن الظاهر ليس المقصود الأساسي من كلام المتكلم، ولعلنا لا زلنا نذكر المثال الذي ضربناه عند هذه النقطة (نلت الشهادة عام انتصار المسلمين) فنيل الشهادة نص لأنه المقصود من سوق الكلام وانتصار المسلمين ظاهر لأنه ليس المقصود الأصلي من سوق المتكلم كلامه.

---

(١) أصول الفقه لبدر عبدالباسط ١/١٨٠.

(٢) تفسير النصوص لمحمد أديب صالح ٢٢٥.

والقول بأن السوق ليس معنى متضحاً، فالتأويل أيضاً إن لم يكن كالسوق غير متضح فهو أقل منه، إذ أن احتمال الكلام للتأويل مما تختلف فيه الأنظار. وتتفاوت فيه الأفهام ولكننا نقول: إن التأويل صالح كأساس للتقسيم، وكذلك السوق صالح كأساس للتقسيم أيضاً.

ثم قابلية النص للنسخ ابتداء وعدمه أساس ثالث للتفريق بين المفسر والمحكم ونقول أخيراً بأن تقسيم الحنفية للواضح إلى أربعة أقسام منذ أن وضع أبو زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠هـ كتابه العجيب - تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع - والذي نسج الحنفية على منواله عبر التاريخ الإسلامي خلال القرون المديدة إلى يومنا هذا، لم يند عنه محقق ولا شارح ولا فقيه منهم.

هذا التقسيم أشمل لأحوال الواضح وأيسر لاستنباط الأحكام، وأدق في تخريج الفروع على الأصول، هذا بالإضافة إلى اختلاف المتكلمين أنفسهم في تعريف قسمي الواضح (الظاهر والنص) اختلافاً كبيراً، وهذه نتيجة منطقية لاختلاف أئمتهم ومذاهبهم الفقهية، بينما تجد الحنفية يكادون يتفقون في نفس ألفاظ التعريف، ويوردون نفس الأمثلة، أو يزيدون عليها قليلًا دون مخالفة في الأصل تذكر. هذا مبلغ علمي حول هذه المسألة، والذي اطمأن إليه قلبي بعد أن اطلعت على النهجين وخبرت المذهبين، ووازنت بين الرأيين، والله الموفق وهو يقول الحق وهو يهدي السبيل.

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الباب الثاني

ويتضمن ما يلي

الفصل الأول: المبهم عند الحنفية.

المبحث الأول: الخفي.

المبحث الثاني: المشكل.

المبحث الثالث: المجمل.

المبحث الرابع: المتشابه.

الفصل الثاني: المبهم عند المتكلمين.

رَفَعَ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الأول

المبهم عند الحنفية

وفيه:

١ ـ مقدمة في التعريف بالمبهم لغة واصطلاحاً وتقسيماً.

٢ ـ المبحث الأول: الخفي: وفيه فروع:

أ ـ الفرع الأول: تعريف الخفي لغة واصطلاحاً.

ب ـ الفرع الثاني: أمثلة عن الخفي وفيه مسائل:

١) المسألة الأولى: حكم الطرار والنباش.

٢) المسألة الثانية: ميراث القاتل.

٣) المسألة الثالثة: حكم اللواط.

ج ـ الفرع الثالث: حكم الخفي.

رَفْعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

مقدمة في التعريف بالمبهم لغة واصطلاحاً وتقسيماً

المبهم لغة:

المبهم اسم مفعول من (أبهم: يبهم) بمعنى الملتبس أمره بحيث لا يتميز بسرعة على الناظر أو السامع وأبهم الأمر: إذا اشتبه والأبهم: الأعجم واستبهم عليه: استعجم فلم يقدر على الكلام[1].

والبهمة: (بضم الباء وسكون الهاء) الحجر الصلب وقيل للشجاع بهمة تشبيهاً به. وقيل لكل ما يصعب على الحاسة إدراكه إن كان محسوساً وعلى الفهم إن كان معقولاً مبهم (بضم الميم). ويقال: أبهمت كذا فاستبهم وأبهمت الباب: أغلقته إغلاقاً لا يهتدى لفتحه والبهيمة ما لا نطق له وذلك لما في صوته من الإبهام لكن خص في التعارف بما عدا السباع والطير فقال تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ وليل بهيم: فعيل بمعنى مفعل (بضم الميم) قد أبهم أمره للظلمة أو في معنى مفعل (بفتح الميم وكسر العين) لأنه يبهم ما يعن فيه فلا يدرك. وفرس بهيم: إذا كان على لون واحد لا تكاد تميزه العين غاية التمييز، ومنه ما روي (أنه يحشر الناس يوم القيامة بُهماً) بضم الميم أي عراة: وقيل معرون مما يتوسمون به في الدنيا ويتزينون به[2]. وفي حديث علي ﷺ (كان إذا نزل به إحدى المبهمات كشفها) يريد

(١) القاموس المحيط ٨٢/٤.
(٢) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ٦٤.

مسألة معضلة مشكلة وسميت مبهمة لأنها أبهمت عن البيان فلم يجعل عليها دليل وجاء في حديث الإيمان والقدر في إحدى الروايات (رعاة الإبل البهم) بضم الباء والهاء وهم الرعاة السود وقال الخطابي: والبهم بالضم جمع البهيم وهو المجهول الذي لا يعرف(١).

قال الشافعي: لو تزوج امرأة ثم طلقها قبل الدخول لم تحل له أمها لأنها مبهمة وحلت له بنتها وهذا التحريم يسمى المبهم لأنه لا يحل بحال(٢).

ومن الأقوال المتقدمة يتبين بوضوح أن المبهم: هو ما لا يمكن تمييزه بسهولة بل لا بد من البحث والطلب لتبين أمره.

المبهم اصطلاحاً:

أما اصطلاح المبهم عند الأصوليين فهو يقابل الواضح. وقد مر معنا أن الواضح بأقسامه يفهم معناه بمجرد سمعه دون حاجة إلى قرينة خارجة عن نصه ودون تأمل، فالمبهم ما لا يفهم معناه لمجرد سماعه بل لا بد من طلب وبحث وتأمل، وقد مر معنا كذلك أقسام الواضح الأربعة ابتداء من أقلها وضوحاً وهو الظاهر ثم النص ثم المفسر ثم المحكم. وكذلك يقابل هذه الأقسام أقسام أربعة في المبهم ابتداء من أقلها إبهاماً وهو الخفي ثم المشكل ثم المجمل ثم المتشابه وهو أكثرها إبهاماً وخفاء.

فالخفي يقابل الظاهر.

والمشكل يقابل النص.

والمجمل يقابل المفسر.

والمتشابه يقابل المحكم.

---

(١) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١/١٦٩.

(٢) المصباح المنير ١/٩٠.

ملاحظة: التقابل نوعان:

١ ـ إذا كان المتقابلان وجودين: وهذا نوعان كذلك:

أ ـ تقابل تضاد: كالسواد والبياض: وذلك إذا أمكن تعقل أحدهما بدون الآخر.

ب ـ تقابل تضايف: كالأبوة والبنوّة. وذلك إذا لم يمكن تعقل أحدهما دون الآخر.

٢ ـ إذا كان أحد المتقابلين وجودياً والآخر عدمياً: وهذا ثلاثة أقسام:

أ ـ تقابل عدم وملكه حقيقيين: وذلك إذا اعتبر كون الموضوع مستعداً للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى بحسب شخصه الإنساني أو بحسب نوعه أو جنسه.

ب ـ تقابل عدم وملكه مشهورين: إن اعتبر كون الموضوع مستعداً للاتصاف بالأمر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به.

ج ـ تقابل سلب وإيجاب: إن لم يعتبر الموضوع مستعداً للاتصاف بالوجودي لا بحسب شخصه ولا نوعه ولا جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به: مثل زيد بصير ليس ببصير هذا على اصطلاح المعقول.

أما على اصطلاح الأصول (فقد يطلق على كل من هذا التقابل اسم الضدّ فإنهم أرادوا بالضد ما يقابل الشيء غاية الخلاف سواء كانا وجوديين أو أحدهما وجودي والآخر عدمي فالخفاء إن كان وجودياً كالظهور فالتقابل بينهما يقابل التضاد وإلا فالعدم والملكة على اصطلاح المعقول والتضاد على أهل الأصول)[1].

---

(١) انظر حاشية الإزميري على مرآة الأصول ٤٠٧/١، وكذلك مخطوط في دار الكتب اسمه شرح التبيين على الاخسيكتي.

وكذلك شرح السراج الهندي على المغني ٥٦ مجلد ٢ ج١ مخطوط الأزهر.

التباين بين أقسام المبهم:

ذكرنا فيما سبق عند تعرضنا لهذا العنوان في أقسام الواضح أن الأصوليين اختلفوا فيما بينهم حول التباين والتداخل في أقسام الواضح فمنهم من قال بأن أقسام الواضح متباينة ومنهم من قال بأنها متداخلة في الوجود ومتمايزة من حيث المفهوم وقيد الحيثية.

وقد يتبادر إلى الذهن أن أقسام المبهم ما دامت مقابلة لأقسام الواضح فلا بدّ أن تختلف آراء الأصوليين مرة أخرى في مدى التباين والتداخل بين أقسامه ولكن ملا خسرو صاحب مرآة الأصول على مرقاة الوصول نقل إجماع أصوليي الحنفية على أنها متباينة فيقول: (ولما كانت هذه الأقسام متباينة بلا خلاف عرف كل منهما بحيث لا يتناول الآخر)[(١)].

ويقول التفتازاني: «وهذه الأقسام متباينة بلا خلاف»[(٢)].

ويمكن أن نوضح التباين بالشكل التالي:

إن الخفاء إما أن يكون:

أ ـ لعارض: وهذا يضم الخفي فقط.

ب ـ أو يكون الخفاء بنفس الصيغة: وهذا يضم المشكل والمجمل والمتشابه.

١ ـ أما المشكل: فإنه يدرك معناه بالعقل (بالطلب والتأمل).

٢ ـ أما المجمل: فإنه يدرك معناه بالنقل: أي بورود البيان.

٣ ـ أما المتشابه: فإنه لا يدرك معناه أبداً[(٣)].

ويبدو بلا ريب من خلال هذا البيان أن أقسام المبهم متباينة فلا

---

(١) حاشية الإزميري/ مرآة الأصول ٤٠٦/١.

(٢) التلويح/ التوضيح/ التنقيح ٤١٣/١.

(٣) حاشية الإزميري/ مرآة الأصول ٤٠٦/١ وكذلك التلويح/ التوضيح/ التنقيح ٤١٢/١ ـ ٤١٣.

تتداخل أقسامها في الوجود كما أنها لا تتداخل في المفهوم فكل واحد منها متميز عن الآخر.

ويتضح هذا المعنى أكثر ويشتد وضوحه وينصع بيانه من خلال عرض كل قسم وضرب الأمثلة عليه فالآن لنشرع في تفصيل الأقسام الأربعة مبتدئين بأقلها خفاء وهو الخفي.

❁ ❁ ❁

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الأول

الخفــي

الفرع الأول:
الخفي لغة واصطلاحاً

الخفي لغة:

الخفيّ: صيغة مبالغة من اسم الفاعل على وزن (فعيل) والفعل خفي: يخفي على وزن علم: يعلم (كسر فتح) وهو بمعنى ستر وخبأ وكتم والخافية ضد العلانية. واختفى: استتر وتوارى ويأكله خفوة (بكسر فسكون) أي يسرقه.

والخفاء ما يستر به كالغطاء والاستخفاء وطلب الإخفاء ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُواْ مِنْهُۚ﴾ [هود ١١/٥].

ومنه الخافين: اسم للجنّ لاستتارهم عن الناس وفيه الحديث: «**لا تحدثوا في الفرع فإنه مصلى الخافين**»(١) أي الجن. والفرع: بفتحتين قطع من الأرض بين الكلأ لا نبات فيها. ونقول اختفى فلان: إذا استتر في مصره بحيلة عارضة من غير تبديل في نفسه فصار لا يدرك إلا بالطلب ومنه

(١) القاموس المحيط ٣٢٤/٤ ـ ٣٢٥ وكذلك النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٥٧/٢.

سمي النباش مختفياً وفيه (أنه لعن المختفي والمختفية) والمختفي هو النباش عند أهل الحجاز وهو من الاختفاء: الاستخراج أو من الاستتار.

وحديث علي بن رباح (السنّة أن تقطع اليد المستخفية ولا تقطع اليد المستعلية) يريد بالمستخفية يد السارق والنباش[1].

وخوافي الأجنحة: الريش الصغار التي في جناح الطائر وهي ضد القوادم والخوافي تختفي عند قبض الجناح.

فالخفي يؤخذ معناه من مجموع ما تقدم من المعاني أنه المستتر، والخفي موجود مع أنه مستتر ويكشف بالبحث والتدقيق. ويكاد المعنى اللغوي يؤدي إلى المعنى الاصطلاحي.

الخفي اصطلاحاً:

(هو اللفظ الذي لم يدل على بعض أفراده دلالة واضحة بسبب وجود عارض خارج الصيغة ويزول هذا العارض بالبحث والطلب).

ومن هذا التعريف نتبين ما يلي:

١ ـ أن الخفاء من أقسام النظم ومن عوارض الألفاظ ـ وهو اللفظ ـ.

٢ ـ دلالته غير واضحة: مستترة. ولكن الصيغة لم تتغير[2] إذ هي باقية على حالها ولكن طرأ على الصيغة شيء خارج عنها جعل فيها هذا الخفاء وهذا العارض إما أن يزيد المعنى الأصلي وإما أن ينقص المعنى الأصلي أو يكون لبعض هذه الأفراد المختفية المعنى اسماً خاصاً بها. وهذا المعنى الأصلي غير واضح في هذه الأفراد.

(١) القاموس المحيط ٣٢٤/٤ ـ ٣٢٥ وكذلك النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٥٧/٢.

(٢) كشف الأسرار على المنار ١٤٧/١، قد يقول قائل: الأولى أن يكون الخفاء في نفس الصيغة حتى تتم مقابلة الخفي بالظاهر الذي ظهر المراد منه بصيغته فترد عليه قائلين: لما كان ظهور الظاهر بنفس الصيغة وجب أن يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة، إذ لو كان الخفاء من نفس الصيغة ما تمت مقابلته بالظاهر.

٣ ـ إن الخفاء يزول بمجرد الطلب دون ورود بيان خارجي ونصوص نقلية.

وهذا التعريف مستقى من تعريفات المحققين من أصوليي الحنفية كالبزدوي والسرخسي والقاضي أبي زيد الدبوسي ولعلنا بحاجة إلى سرد بعض تعريفاتهم لنرى التقارب بين هذه التعريفات نفسها وصلتها بالتعريف الذي استقيناه منها.

١ ـ تعريف الدبوسي للخفي: (اسم لما خفي معناه بعارض دليل غير اللفظ في نفسه فبعد عن الوهم بذلك التعارض حتى لم يوجد إلا بطلب)[١].

٢ ـ تعريف فخر الإسلام البزدوي للخفي: (اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب)[٢].

٣ ـ تعريف شمس الأئمة السرخسي للخفي (اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب)[٣].

٤ ـ وعرفه ملا خسرو في مرقاة الوصول (ما خفي مراده بعارض غير الصيغة)[٤].

٥ ـ وأما حافظ الدين النسفي صاحب كشف الأسرار شرح المصنّف على المنار فهو كعادته يكاد تعريفه يشبه تعريف فخر الإسلام البزدوي حتى في نفس الكلمات فيعرفه (ما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب)[٥].

والملاحظ للتعريفات المختلفة لا بد أن يلحظ انفراد شمس الأئمة السرخسي في تعريفه (بعارض في الصيغة) بينما تجمع التعريفات (إن

---

(١) تقويم الأدلة للدبوسي ٢٠٥ مخطوط دار الكتب.

(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٥٢/١.

(٣) أصول السرخسي ١٦٧/١.

(٤) حاشية الإزميري على مرآة الأصول/ مرقاة الوصول ٤٠٦/١.

(٥) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٧/١.

العارض من غير الصيغة) فكيف نستطيع أن نوفق بين تعريفه وبين غيره من التعريفات؟ ويمكن الإجابة عن هذا من وجهين:

أ ـ يمكن أن يكون مراد شمس الأئمة السرخسي ما يلي: إن الخفاء الذي حدث في الصيغة كان سببه عارضاً فالعارض قطعاً خارجي وهو خارج الصيغة وهذا العارض سبب (الخفاء في الصيغة) فمقتضى كلام السرخسي هو نفس مقتضى كلام فخر الإسلام البزدوي: وهو أن خفاء الخفي يعارض غير الصيغة وما أجمل كلام السراج الهندي في التوفيق بين تعريفي البزدوي والسرخسي إذ يقول: (إن شمس الأئمة جعل الصيغة ظرفاً لذلك العارض، والظرف يغاير المظروف، وجعل فخر الإسلام غير الصيغة صفة للعارض فصرح بالمغايرة فيهما، فهما متوافقان بالحقيقة)[1].

ب ـ والوجه الثاني الذي يمكن أن نجمع فيه بين التعريفين: أن مراد فخر الإسلام البزدوي (بالصيغة) هو نظم الآية الكريمة: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ وكلام شمس الأئمة يعني (صيغة الطرار والنباش) فلا خلاف بينهما في المعنى[2]، ولا يخفى أن التوجيه الأول أقوى من التوجيه الثاني، والتوجيه الأول هو الذي رجحه صاحب الكشف (عبدالعزيز البخاري) إذ يقول: (ولكن الوجه هو الأول)[3].

ونضرب مثالًا على الخفي حتى تنجلي القاعدة:

يقول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة ٣٨/٥].

ودلالة الآية على معناها ظاهرة، إذ لا خفاء فيها، فالسرقة في اللغة أخذ ما ليس له أخذه في خفاء، وصار ذلك في الشرع لتناول الشيء في موضع مخصوص، وقدر مخصوص[4].

---

(١) مخطوط شرح السراج الهندي على المغني ص٥٩ ج١ مجلد ٢.
(٢) شرح الإزميري على مرآة الأصول ٤٠٧/١.
(٣) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٥٢/١.
(٤) المفردات في غريب القرآن ٢٣١. وعرفها الشربيني الخطيب فقال: (السرقة أخذ المال =

هذه هي السرقة في نظر الفقهاء، والمجتهدين. ولكن أيتعدى حكم السرقة إلى حالات أخرى تشبه السرقة أم لا؟

مثال ذلك هل نستطيع تطبيق حكم السرقة على الطرار (النشال) والنباش (سارق الأكفان)؟

إن اختصاص كل من الطرار، والنباش باسم آخر غير اسم السارق هو سبب نشوء الخفاء ومن ثم اختلفت آراء الفقهاء في حكم كل من الطرار، والنباش بسبب هذا الخفاء.

وهنا نطبق على هذه الحالة القاعدة التي استنتجها بعض الأصوليين في حكم الخفي:

يقول صاحب المنافع على المجامع - في حكم الخفي -: (وحكمه بعد اعتقاد حقيقة المراد منه النظر في أن الخفاء إن كان لمزية، أي إن كان لزيادة المعنى فيه على ما هو ظاهر فيه فيشمله اللفظ، ويثبت به الحكم، كالطرار، فإنه سارق حاذق يأخذ المال مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق في معنى السرقة وهو أخذ ما ليس له أخذه خفية فيشمل السارق الطرار فتقطع يده أو رجله أو نقصان فيما خفي فيه عما هو ظاهر فيه فلا يشمله كالنباش فإنه ناقص في معنى السرقة عن السارق لعدم المحافظة بالموتى ونقصان فعل السرقة في النبش صار شبهة. والحد يسقط

= خفية، وشرعاً: أخذه خفية ظلماً من حرز مثله بشروط) ويعرفها صاحب تنوير الأبصار فيقول: (هي أخذ مكلف ناطق بصير عشرة دراهم جياد، أو مقدارها مقصودة ظاهرة الإخراج خفية من صاحب يد صحيحة مما لا يتسارع الفاسد في دار العدل من حرز لا شبهة ولا تأويل فيه) وعرفها ابن ملك فقال: (هي أخذ مال معتبر شرعاً من حرز أجنبي لا شبهة فيه، خفية، وهو قاصد للحفظ في نومه، أو غيبته). ويقول: (واحترزنا بالقيد الأول عما دون نصاب السرقة، وبالقيد الثاني عن الأخذ من غير حرز، وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم، وبالرابع عما يكون فيه شبهة (كمال فيه شركة للسارق)، وبالخامس عن الانتهاب والغصب، وبالسادس عن النبش، وبالسابع عن الطر فإنها خفية) ابن ملك/ المنار ٣٦١.

بالشبهة فلا يقطع النباش ولو كان القبر في بيت مقفل.. اختلف فيه المشايخ والأصح أنه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه أو سرق مالًا آخر لأن (موضع القبر في البيت اختل فيه صفة الحرزية)[1].

وهذه قاعدة مهمة في الخفي: وهي أنه إن كان سبب الخفاء لزيادة المعنى عن الظاهر فإنه يأخذ حكم الظاهر وإن كان سبب الخفاء لنقصان المعنى عن الظاهر فإنه لا يأخذ حكم الظاهر[2].

والآن لنحاول أن نطبق هذه القاعدة.

الفرع الثاني: أمثلة عن الخفي

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: حكم الطرار والنباش

١ ـ حكم الطرار أو النشال:

طر الثوب وغيره يطره (من باب نصر ينصر فتح ضم) إذا قطعه، ومنه الطرار: الذي يطر الهمايين والصرر[3] أي الذي يقطع الأحزمة وأكياس النقود. وهو الذي يسرق بمهارة وخفة وحذق. فالطرار هو الذي يقطع النفقات ويأخذها على غفلة من أهلها[4].

ونلاحظ من تعريف الطرار أنه كالسارق وزيادة إذ أنه زيادة على أنه سارق

---

(١) منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق لأبي سعيد الخادمي تأليف مصطفى بن السيد محمد الكوز الحصاري ٧٥.

(٢) انظر كذلك حاشية الإزميري/ مرآة الأصول ٤٠٦/١ ـ ٤٠٧.

(٣) أساس البلاغة ٥٨١.

(٤) المصباح المنير ٥٠٦/٢ والهمايين: جمع هميان وهو الحزام الذي يلبسه الحاج لحفظ النقود أثناء الإحرام.

فهو يأخذ بوجود صاحب المال يسارق عينه وينتظر غفلته ثم يسلب ماله.

والطرار تقطع يده على الرأي الراجح عند الحنفية، فقد جاء في حاشية ابن عابدين: (وحاصل صور المسألة أربعة: قال في غرر الأذكار اعلم أن الصرة إن جعلت نفس الكم، فإما أن جعل الدراهم داخل الكم والرباط من خارج أو بالعكس. وعلى التقديرين فأما إن طر أو حل الرباط، فإن طر والرباط من خارج فلا قطع، وإن طر والرباط من داخل بأن أدخل يده بالكم فقطع موضع الدراهم فأخذها من الكم قطع للأخذ من الحرز وإن حل الرباط وهو خارج قطع لأنه حينئذ لا بد أن يدخل يده في الكم فيأخذ الدراهم وإن حل الرباط وهو داخل لا يقطع لأنه لما حل الرباط في الكم، بقي الدراهم خارج الكم، وأخذها من خارج. وعند أبي يوسف والأئمة الثلاثة يقطع في الوجوه كلها لأن الكم حرز انتهى، وتمام تحقيقه في الفتح)[١].

وفي المهذب: (وإن كان ماله بين يديه وهو ينظر إليه فتغفله رجل وسرق ماله قطع، لأنه سرق من حرزه)[٢].

وقال ابن تيمية: «وأما الطرار وهو البطاط فإنه يقطع على الصحيح»[٣].

وقطع يد الطرار الذي يسرق من الجيب، أو يقطع الحزام، أو الصرة أولى ممن سرق في الحالة التي ضربها الشيرازي ـ صاحب المهذب ـ مثلًا لأن الحرز أوضح، واليد أجرأ على الباطل والسرقة، فهو مبالغ في جناية السرقة، ولذا فحكم السرقة (وهو القطع) يتعدى إلى الطرار بل الأولى أن يقطع الطرار، لأنه جمع إلى جريمة السرقة جريمة الجرأة في الباطل، كما يقول السرخسي: بأنه إثبات حكم النص بطريق الأولى بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتأفيف[٤]. وقد أخرج صاحب المغني روايتين عن

---

(١) حاشية ابن عابدين ١٠١/٤.
(٢) المهذب للشيرازي ٢٨٠/٢.
(٣) السياسة الشرعية لابن تيمية ص١٢٠.
(٤) أصول السرخسي ١٦٧/١.

أحمد، قال أحمد: (الطرار سراً يقطع، وإن اختل لم يقطع، ومعنى الطرار: الذي يسرق من جيب الرجل، أو كمه، أو صفنه[1]، وسواء بط ما أخذ منه المسروق، أو قطع الصفن فأخذه، أو أدخل يده في الجيب فأخذ ما فيه. وروي عن أحمد في الذي يأخذ من جيب الرجل، أو كمه: لا قطع عليه، فيكون في ذلك روايتان)[2].

حكم النباش:

النباش: هو الذي ينبش القبور ليسرق الأكفان. وقد اختلف الفقهاء فيمن ينبش إلى أربعة أقوال:

١ ـ **القول الأول**: لا قطع عليه، وإنما يعزر وهو رأي أبي حنيفة، ومحمد، وسفيان الثوري، والشافعي في القديم وابن عباس، ومكحول، والزهري، والأوزاعي[3].

٢ ـ **القول الثاني**: تقطع يده، وهو قول أبي يوسف من الحنفية، ومالك، والشافعي في الجديد وأحمد وإسحاق وروي ذلك عن عمر بن عبدالعزيز. والحسن والشعبي، والنخعي وأبي ثور، وابن المنذر وقتادة[4] وحماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة وهو الذي يرجحه ابن حزم[5].

والخلاف بين هذين الرأيين قوي، ولكل منهما أدلته.

٣ ـ **القول الثالث**: يقتل.

٤ ـ **القول الرابع**: حده كالمحارب تقطع يده ورجله.

---

(١) الصفن: جلدة بيضة الإنسان والجمع أصفان اهـ. المصباح المنير ٤٦٩/١، المقصود هنا هو الكيس.

(٢) المغني ١١٨/٩.

(٣) بدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن ٣٠٠/٢، وكذلك ابن ملك/ المنار ٣٦٣.

(٤) المغني لابن قدامة ١٣١/٩ فقرة (٧٣٠٣).

(٥) بدائع المنن ٣٠١/٢، والمحلى لابن حزم ٣٢٩/١١.

والقولان الثالث والرابع غريبان، ولم يقل بهما إلا طائفة قليلة جداً، مع أن كلًا منهما قد استشهد بدليل. ولنورد الآن أدلة كل من القولين الثالث والرابع حتى نخلص إلى الخلاف القوي وهو بين الرأي الأول الذي تمثله الحنفية ـ إلا أبا يوسف ـ والرأي الثاني الذي يقول به الجمهور.

أدلة القول الثالث (القائل بالقتل) أخرج ابن حزم بسنده عن صفوان ابن سليم أن رجلًا من أصحاب رسول الله ﷺ وجد رجلًا يختفي[١] في القبور فقتله، فأهدر عمر بن الخطاب دمه[٢].

أما دليل القول الرابع (القائل بقطع يده ورجله): فيقول ابن حزم فكما روينا بالسند المذكور (السابق في القول الثالث) إلى ابن جريج قال: قال لي عمرو بن دينار: قطع عباد بن عبدالله بن الزبير يد غلام ورجله اختفى[٣].

والآن لننتقل إلى الرأي الأول القائل بالتعزير، وهو رأي الحنفية لنرى أدلته:

أ ـ المنقول:

١ ـ قوله ﷺ: «**لا قطع على المختفي**»[٤].

٢ ـ ذكر محمد في الأصل أن نباشاً أخذ في زمن مروان بن الحكم فتشاور الباقون من الصحابة، فأجمعوا على أنه لا قطع عليه، ونقل عن ابن عباس عدم القطع[٥].

---

(١) يختفي أي ينبش القبور ليسرق الأكفان، والمختفي هو النباش بلغة أهل الحجاز انظر النهاية في غريب الحديث ٥٧/٢.

(٢) المحلى لابن حزم ٣٣٠/١١.

(٣) المحلى لابن حزم ٣٣٠/١١ طبعة المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر.

(٤) أورد هذا المتن صاحب فتح القدير وقال: أنه منكر، وروى ابن أبي شيبة عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: ليس على النباش قطع. انظر كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٨/١.

(٥) مخطوط شرح السراج الهندي على المغني ٦١ ج١ مجلد ٢ نسخة الأزهر.

٣ ـ وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان لا يرى القطع على النباش[١].

٤ ـ روي عن الزهري أنه قال: (أتي لمروان بقوم يحفرون القبور فضربهم وقتلهم والصحابة متوافرون).

وروي أيضاً عن الزهري قال: (أخذ نباش في زمن معاوية ـ وكان على المدينة فشاور من بحضرته من الصحابة والفقهاء، فأجمع رأيهم على أن يضرب ويطاف به)[٢].

ب ـ المعقول:

وقد احتج الحنفية بالمعقول، بأن النباش لا يطلق عليه اسم السارق فهو لم يقترف جريمة السرقة التي تفضي إلى قطع اليد حداً.

فالسرقة: هي أخذ مكلف ـ خفية ـ قدر عشرة دراهم مضروبة محرزة بمكان أو حافظ بلا شبهة[٣] وقد دخلت الشبهة الدارئة لحد السرقة من عدة نواح:

١ ـ نقصان الفعل عن كونه سرقة.

٢ ـ نقصان الملك.

٣ ـ نقصان المالية.

٤ ـ نقصان أو انعدام الحرز.

ومن المعلوم من التعريف السابق أن شرط السرقة أن يكون المأخوذ مالًا مملوكاً محروزاً، وأن الكمال فيها شرط كيلا تبقى شبهة العدم. فكيف إذا اجتمعت هذه الشبهات الأربع.

١ ـ أما من ناحية نقصان الفعل عن كونه سرقة: ويبدو هذا واضحاً من عدة جهات:

---

(١) كشف الأسرار على البزدوي ٣٥٩/٢ ورواه ابن أبي شيبة. انظر ابن ملك/ المنار ٣٦٣.

(٢) ابن ملك/ المنار ٣٦٣.

(٣) التعريفات للجرجاني ١٠٤.

أ ـ لأن السرقة اسم لأخذ المال على وجه المسارقة (أي الإخفاء) عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه باعتراض نوم، أو غيبة بحيث يخاف هجومه عليه ـ ومنه استراق السمع: لأن المسترق للسمع يأخذ كلام الغير حال غفلته ـ ولكن الحالة مختلفة في حال النباش، إذ هو يأخذ ممن ليس بحافظ، ولا هو بقاصد حفظ الكفن، فالنباش سارق صورة لا معنى، فهو تابع للسارق، وليس متبوعاً، وهو لا يدخل تحت مطلق اسم السارق، فالسارق أقوى معنى، ولغة من النباش[١].

ب ـ ومن ناحية أخرى فالمعنى اللغوي للسرقة يوحي بأهمية المسروق وقيمته، فالسرق ـ بفتحتين ـ في اللغة والسرقة ـ بفتحتين ـ واحد وهو الحرير[٢] ومنه قوله عليه الصلاة والسلام لبعض نسائه: «**أريت صورتك في سرقةٍ من حرير**»[٣] أي قطعة من حرير جيدة بيضاء، كذا فسره أبو عبيد، ولذلك اشترط جمهور العلماء النصاب في السرقة ليخرج عن كونه تافهاً حقيراً، وإن كان مقدار النصاب ليس محل اتفاق بين العلماء، فالمعنى اللغوي والاتفاق على اشتراط النصاب يدل على أن المسروق ذو خطر، ومحظور، وذو قيمة، وعزيز.

والنبش والنباش يوحي بغير هذا المعنى فهو يوحي بالذلة والهوان، ويومىء إلى خصلة رذيلة وفعلة شنيعة ذميمة تفوح منها رائحة التقزز، والاشمئزاز، مما يمجه الذوق السليم، وتأباه الفطرة القويمة[٤].

ج ـ ولو أردنا تعدية حكم السرقة على النباش بأن نطبق حد قطع اليد على النباش لكان هذا مستنداً إلى طريقة من طرق الدلالة التي لا تخرج في هذه الحالة عن ثلاث:

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٣٥٨/٢.

(٢) المفردات في غريب القرآن ٢٣١.

(٣) كشف أسرار البزدوي ٣٥٨/٢.

(٤) راجع أصول السرخسي ١٦٨/١، كذلك الهداية شرح البداية ٩١/٢.

١) القياس ٢) الاستدلال بعبارة النص ٣) الاستدلال بدلالة النص.

أما تعدية حكم السرقة بالقياس إلى النباش فلا يمكن، وذلك لأن الحدود والكفارات لا تثبت بالقياس عند الحنفية[١].

وأما أن يكون الحكم بعبارة النص فلا يمكن كذلك لأن اسم النباش يختلف عن اسم السارق، ولذا فلا يتناول عبارة نص حد السرقة اسم النباش لاختلاف الأسماء واختلاف الأسماء ينبيء عن اختلاف المعاني.

وأما تعدية حكم السرقة بدلالة النص فلا يمكن أيضاً، لأن دلالة النص هي دلالة بالإيماء (تنبيه بالأدنى على الأعلى) كتحريم السب والشتم والضرب للوالدين من تحريم التأفيف ولا جرم أن التأفيف أقل من الضرب في نظر كل عاقل.

وأما تطبيق حكم السرقة على الطرار فقد كان من هذا القبيل إذ أن الطر أتم من السرقة وأحكم إذ يدل على خفة ومهارة في السرقة ففيه معنى السرقة وزيادة، وهذا هو رأي النسفي الذي يقول: (إنه إثبات الحكم بطريق الأولى)[٢] وكذلك رأي (ملاجيون) الذي يقول: (فعدينا حكم القطع إلى الطرار لأجل الزيادة فيه بدلالة النص)[٣]. وهو أيضاً رأي عبدالعزيز البخاري - شارح أصول البزدوي - إذ يرى أنه رأي البزدوي، إذ يقول: (لأن هذا من قبيل دلالة النص)[٤].

٢ - أما من ناحية نقصان الملك: فالكفن ليس بمملوك للميت لأن الموت ينافي الملكية لأنها عبارة عن القدرة والاستيلاء، وأدنى درجاتها

---

(١) يجوز إثبات الحدود والكفارات والمقدرات التي لا نص فيها ولا إجماع بالقياس عند الشافعية، كما قاله القاضي أبو الطيب وابن السمعاني، والأستاذ أبو منصور وحكاه القاضي عن الجمهور من المالكية والشافعية. انظر البحر المحيط للزركشي مخطوط ٦/٣/ب.

(٢) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٨/١.

(٣) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٨/١، ونور الأنوار على المنار.

(٤) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٣٥٨/٢.

الحياة وقد زالت، وكذلك ليس الكفن بمملوك للوارث لأن الوارث إنما يرث ما زاد على حاجة الميت، فالكفن وتكاليف اللحد، وكذلك الدين يؤخذ من التركة قبل التقسيم(١).

٣ ـ أما من ناحية نقصان المالية: فلأن المال ما كان قابلًا للتمول والادخار لوقت الحاجة، وهذا لا يتوفر في الكفن، فإنه مع الميت يوضع في القبر للبلى، وهذا معنى قول أبي بكر الصديق ﷺ: (. . .إذا أنا مت فاغسلوا لي ثوبي هذا، وضموا إليه ثوبين جديدين، وكفنوني في ثلاثة أثواب، فقلنا: أفلا نجعلها جداداً كلها؟ قال: لا، إنما هو للمهلة)(٢) فالكفن مآله التلف والبلى، وليس مدخراً للحاجة.

٤ ـ أما من ناحية نقصان الحرز: فالقبر إما أن يكون حرزاً بنفسه أو بالميت والأول منتف إذ لو خبأنا شيئاً في قبر وسرق لا يجب القطع، وكذلك لا يصير القبر حرزاً بالميت لأن الميت لا يحرس نفسه فضلًا عن أن يحرس غيره، ولذا يقول الحنفية: (لا قطع على من نبش ولو كان القبر في بيت مقفل ـ على الأصح ـ لأنه لا يحفظ نفسه)(٣).

وأخيراً نصل إلى أدلة الشافعية الذين يمثلون رأي الجمهور في القطع: استدلوا بأحاديث معظمها مرسلة، أو منقطعة، أو ليست ذات دلالة قطعية على الحد فمن هذه الأحاديث:

١ ـ **«من نبش قطعناه»**(٤): أورده صاحب الهداية وقال: (إنه ليس

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٣٥٨/٢.

(٢) أخرجه البخاري وأحمد. انظر الرياض النضرة في مناقب العشرة ٢٣٤/١ وأورده عبدالعزيز البخاري بلفظ آخر. انظر كشف الأسرار للبزدوي ٣٥٨/٢ وكذلك فقه السنة ٨٣/٤ ط٢.

(٣) حاشية رد المختار (ابن عابدين) ٩٤/٤.

(٤) قال في نصب الراية ٣٦٦/٣: رواه البيهقي في كتاب المعرفة فقال: أنبأني أبو عبدالله الحاكم إجازة ثم ذكر السند مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ. قال في التنقيح: في هذا الإسناد من يجهل حاله كبشر بن حازم. انظر نصب الراية ٣٦٦/٣ وكذلك سنن البيهقي باب النباش يقطع ٢٧٠/٨.

بمرفوع أو هو محمول على السياسة) وقيل: (إن هذا الحديث منكر، صرح بضعفه البيهقي)[١].

٢ ـ وفي المحلى شرح الموطأ عن إبراهيم والشعبي قالا: (يقطع سارق أمواتنا كسارق أحيائنا) قال الحجاج[٢]: وسألت عطاء عن النباش فقال: يقطع[٣].

٣ ـ وعند عبدالرزاق أن عمر ﷺ كتب إلى عامله باليمن أن يقطع أيدي قوم يحتفرون القبور[٣].

وأخرج ابن حزم هذا النص بالسند التالي: (روينا بالسند المذكور إلى عبدالرزاق عن إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى أخبرني عبدالله بن أبي بكر عن عبدالله بن عامر بن ربيعة: أنه وجد قوماً يحتفرون القبور باليمن فكتب إلى عمر بن الخطاب فكتب إليه عمر أن يقطع أيديهم)[٤].

٤ ـ وعند ابن حزم بسنده عن سهيل بن أبي صالح ﷺ شهدت عبدالله بن الزبير قطع يد النباش[٤]، وينسب ابن حزم القول بقطع اليد إلى: الشعبي والنخعي ومسروق بن أجدع، وأبي زرعة بن عمرو، وعمرو بن حزم[٤].

٥ ـ حديث عائشة (سارق أمواتنا كسارق أحيائنا)[٥].

٦ ـ روى البخاري في تاريخه (إن الزبير قطع نباشاً)[٦].

٧ ـ روى الشافعي في المسند بسنده عن عائشة ﷺ قالت: لعن رسول الله ﷺ (المختفي والمختفية).

---

(١) الهداية ٩١/٢، وكشف الأسرار على المنار ١٤٨/١.
(٢) أحد رواة الأحاديث.
(٣) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٨/١.
(٤) المحلى لابن حزم ٣٣٠/١١.
(٥) أخرجه الدارقطني من حديث عمرو وعائشة انظر: تلخيص الحبير لابن حجر ٧٠/٤ وكذلك المغني لابن قدامة ١٣١/٩.
(٦) انظر مغني المحتاج شرح ألفاظ المنهاج ١٦٩/٤.

هذا الحديث صحيح وسنده جيد وروى نحوه البيهقي موصولاً وهو من زوائد الطحاوي على السنن[1] إلا أن هذا الحديث لا يدل على قطع يد النباش.

قال الشافعي في المسند: (وقد رويت أحاديث مرسلة عن النبي ﷺ في العقوبات وتوقيتها تركناها لانقطاعها)[1].

والمتتبع للأحاديث لا يجد فيها حديثاً صحيحاً مرفوعاً بل إن معظمها منقطعة أو مرفوعة منكرة ولذا لم يخرج الشافعي أياً منها في مسنده وكذلك لم يستطع الحنفية القائلون بعدم القطع أن يحتجوا بحديث واحد صحيح ولذا يبقى الترجيح بعد تساقط الأدلة ـ لتعارضها أو لعدم ثبوتها ـ يبقى الترجيح للعلل التي يستنبطها الأصوليون والفقهاء في إلحاق النباش أو عدم إلحاقه بالسارق. فمن ألحقه به فقد حكم بقطعه ومن لم يلحقه به لم يحكم بقطعه. وخلاصة رأي أبي حنيفة ومحمد القائل بعدم القطع: أن الحدود تدرأ بالشبهات وشبهة فقدان الحرز في الكفن واضحة. ولو ثبت أمر عمر رضي الله عنه لواليه بالقطع فإن هذا محمول على السياسة فإن للإمام ذلك (وقد قطع أبو بكر يد نسوة أظهرن الشماتة بوفاة النبي ﷺ بصوت الدف وذلك سياسة)[2].

وأنا أرى رأي الجمهور القائل بالقطع وذلك لأن السارق: وهو آخذ مال الغير على سبيل الخفية والنباش سارق فهو يسارق أعين الناس ليلاً ليأتي القبور فيسرقها، وأما قول الحنفية بأن أمر عمر بقطع أيدي النباشين سياسة فلئن ثبت تعليل الحنفية هذا فسياسة عمر رضي الله عنه أحب إلينا من مخالفتها.

وأما احتجاج الحنفية بأن القبر ليس حرزاً وأنه لا يشبه البيت المحرز فقد ورد على لسان رسول الله ﷺ تحديد أنه بيت. فقد أخرج أبو داود عن أبي ذر قال: «قال لي رسول الله ﷺ: **يا أبا ذر**، قلت: لبيك يا رسول الله

---

(١) بدائع المنن ٣٠١/٢.

(٢) شرح السراج الهندي على المغني ٦١ ج١ مجلد ٢.

وسعديك، قال: **كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف** ـ يعني القبر ـ قلت: الله ورسوله أعلم، أو ما خار الله لي ورسوله، قال: **عليك بالصبر**. أو قال: تصبر». وأخرجه ابن ماجه.

وقد بوب أبو داود عند هذا الحديث باباً سماه: باب قطع يد النباش (ويوضح استدلال أبي داود من الحديث على قطع يد النباش: أنه سمى القبر بيتاً. والبيت حرز، والسارق من الحرز مقطوع إذا بلغت سرقته مبلغ ما تقطع فيه اليد)(١).

قال أبو داود: قال حماد بن أبي سليمان: يقطع النباش لأنه دخل على الميت بيته(٢).

ثم إنه حفظاً للكرامة الإنسانية ـ في جسد الميت ـ لا بد من المحافظة عليه خاصة ونحن نقيم عليه حداً اقترفه ـ وهو حد السرقة ـ فبقطع يد النباش ترتدع النفوس الجاسية وترعوي القلوب القاسية التي لا تأخذها رهبة الموت ولا تهزها حركة الانتقال إلى عالم البرزخ ولذا رأينا في الحديث الذي رواه الشافعي (لعن رسول الله ﷺ المختفي والمختفية) وهو صحيح وسنده جيد وروى نحوه البيهقي موصولاً لأنه يدل على قسوة القلوب وجفاف الروح حيث لم تؤثر فيهم رهبة الموت وهيبة الوفاة وكفى بالموت واعظاً لكل نفس قويمة أو فطرة مستقيمة.

المسألة الثانية: ميراث القاتل

«**ليس القاتل في الميراث شيء**»(٣) معنى الحديث ظاهر أن القاتل لا

---

(١) هذا تعليق الخطابي في معالم السنن على تبويب أبي داود للحديث انظر مختصر أبي داود مع معالم السنن وتهذيب ابن القيم ٦/٢٣٥.

(٢) مختصر أبي داود للمنذري مع معالم السنن للخطابي وتهذيب ابن القيم ٦/٢٣٦. والمعنى الإجمالي لحديث أبي ذر: أنه سيأتي على الناس زمان يشغلون بأنفسهم حتى عن دفن موتاهم وحفر القبور لهم حتى يصبح حفر القبر يوازي في تكاليفه ثمن الوصيف ـ وهو العبد.

(٣) رواه ابن ماجه ومالك في الموطأ والشافعي وعبدالرزاق والبيهقي. انظر تلخيص الحبير ٣/٨٤، ورواه النسائي بإسناد صحيح اتفاقاً كما قاله ابن عبدالبر، ولكن قال ابن الصلاح =

يرث لكن اختلف الفقهاء في تحديد القاتل الذي لا يرث. وقد أجمع العلماء والفقهاء على أن (المكلف القاتل عمداً عدواناً) لا يرث وهذا هو مذهب الإمام مالك[1] ثم اختلف الفقهاء بعد هذا الاتفاق: من من القتلة لا يرث كذلك؟

١) أما الشافعية فيعممون القتل بلا تخصيص تقريباً فكل قاتل لا يرث من المقتول. فالمقتول لا يرثه من له سبب في قتله ولو غير مكلف ـ كالصبي والمجنون ـ فهذان لا يرثان عند الشافعية.

وكذلك لا يرث القاتل ولو كان القتل بحق كقصاص وحد وإن جاز له إستيفاؤه كإمام أو جلاد بأمره.

وكذلك لا يرث قاتل الخطأ وإن لم يضمن كقتل المرتد.

وكذلك لا يرث القاتل من المقتول ولو أراد القاتل مصلحة: كضرب الابن للتأديب والزوج كذلك وكسقي الأب العلاج لابنه إذا أفضت هذه الحالات إلى الموت.

وكذلك لا يرث القاتل حتى ولو كان المقتول صائلاً فدفعه القاتل أو كان المقتول باغياً والقاتل إمام عادل أو عكس ذلك.

ولا يلتفت الشافعية إلى طريقة القتل سواء كانت مباشرة كالعمد أو سبباً كالإكراه أو شهادة على المورث بما يوجب قصاصاً أو حداً ولو بحق.

حتى قال الشافعية: إن من زكى أحد الشهود الذين شهدوا على

= ليس بالقوي غير أن له شواهد تقوية. انظر فتح القريب المجيب بشرح كتاب الترتيب ١٢/١ ورواه ابن ماجه في سننه في كتاب الفرائض رقم ٢٦٤٦ ج٨٨٤/٢. وأخرجه الترمذي في الفرائض انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٢٨٨/٥ وانظر الروضة الندية ٣٣٠/١. ورواه النسائي وأبو داود بلفظ آخر وهو «ليس لقاتل شيء» انظر بدائع المنن ٢٨٨/٢، ٢٥٧/٢، ورواه مالك وأحمد بهذا اللفظ انظر المغني لابن قدامة ٢٩١/٦.

(١) انظر كتاب تدريب المنتهي وتذكرة المبتدىء للشيخ عليش.

المقتول بالقصاص أو برجم مثلّا ولو حقاً لا يرث.

وكذلك إذا كان القاتل متسبباً فقط بلا عمد ولا ترتيب. كمن حفر بئراً فسقط به المقتول حتى قالوا لو ألقى قشر بطيخ فزلت قدم ابنه فوقع فمات لا يرث الأب منه[1].

٢) أما الحنفية فقالوا: إن القتل الذي يمنع الإرث هو القتل الذي يوجب القصاص أو يوجب الكفارة أو تستحب فيه الكفارة. فالقصاص يوجبه القتل العمد وهو أن يقصد ضربه بمحدود أو ما يجري مجراه في تفريق الأجزاء.

والذي يوجب الكفارة ثلاثة أقسام:

شبه عمد: وهو أن يتعمد ضربه بأداة لا تقتل عادة كالعصا والسوط.

وقتل خطأ: كأن رمى الصياد صيداً فأصاب إنساناً، والقتل الثالث: ما يجري مجرى الخطأ كأن كان نائماً فانقلب على شخص فقتله أو سقط عليه من على سطح. أما القتل الذي تستحب فيه الكفارة: كمن ضرب امرأة فألقت جنيناً ميتاً ففيه الغرة وتستحب فيه الكفارة.

ففي هذه الحالات الثلاث يمنع القاتل من الإرث، وما عدا ذلك فإن القاتل يرث.

فالتسبب بالقتل كمن حفر بئر فتردى فيه مورثه أو ساق دابة فوطئت مورثه فمات أو زكى الشاهد على مورثه أو حرض على القصاص منه فإن المتسبب يرث وكذلك إذا كان قاضياً فقتله قصاصاً أو كان المورث صائلًا فدفعه فقتله فإنه يرث منه. وكذلك يرث الصبي والمجنون لعدم وجوب الكفارة أو استحبابها منهما وذلك لأنهما ليسا من أهل التكليف ورفع القلم عنهما. وكذلك يرث الزوج الذي قتل زوجته بسبب الزنا ـ مع تحقق الزنا ـ وكذلك إذا قتل أحد محارمه الإناث بسبب الزنا.

---

(١) انظر كتاب فتح القريب المجيب لشرح كتاب الترتيب للشيخ عبدالله الشنشوري ص١٢ وكذلك شرح الرحبية لأبي بكر بن أحمد السبتي.

وفي نظم السراجية جاء:

ويمنع الميراث قتل إن وجب قصاص أو كفارة أو يستحب[1]

٣) أما الحنبلية فقالوا: لا إرث لمن قتل مورثه بغير حق أو شارك في قتله ولو خطأ وذلك إن لزمه قود أو دية أو كفارة. فمذهب الحنبلية يشبه مذهب الحنفية في هذا. ولذا فإن من قتل مورثه بحق كالقصاص أو الحد أو دفعه عن نفسه إن كان صائلًا. وكذا لو قتل الباغي العادل كعكسه بأن قتل العادل الباغي فإنه يرثه.

واختلفت الرواية في المذهب الحنبلي فيمن: سقى ولده دواء فمات أو أدبه أو طببه فمات فاختار الموفق أنه يرث وصوبه في الإقناع[2].

وكذلك فإن الصبي والمجنون والنائم إذا قتلوا فإنهم يرثون المقتول. وقال ابن قدامة هذا ظاهر المذهب[2].

رأينا في المسألة:

إن الرأي الذي نراه في المسألة هو ما رآه الحنفية وكذلك الحنبلية (وإن كان الحنبلية لم يتعرضوا لحالة استحباب الكفارة) وفيما عدا هذه الحالة فهم يشبهون في رأيهم الحنفية. وهذا الرأي هو الذي يطابق ظاهر النصوص التي وردت عن الرسول ﷺ في مسألة حرمان القاتل من الإرث.. أما الشافعية فإنهم يعتبرون أن هذه النصوص عامة فيبقى عمومها ويؤخذ به، ولا يوجد ما يخصص عموم النصوص.

«**ليس لقاتل شيء**»[3] ويقول الشافعية بأن هناك نصوصاً نبوية أخرى تمنع قاتل الخطأ من الإرث وكلها ترد على التخصيص الذي أخذ به

---

(١) انظر نظم السراجية لعبدالملك البتني ص١٥ وانظر كذلك أحكام التركات والموارث لأبي زهرة ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) المغني لابن قدامة ٢٩٢/٦.

(٣) رواه النسائي وأبو داود انظر بدائع المنن ٢٢٨/٢، ٢٥٧/٢، ورواه مالك وأحمد، انظر المغني لابن قدامة ٢٩١/٦.

المالكية. منها حديث عدي الجذامي: إنه كان له امرأتان اقتتلتا، فرمى إحداهما فماتت، فلما قدم رسول الله ﷺ أتاه، فذكر له ذلك فقال له رسول الله ﷺ: «**اعقلها، ولا ترثها**»[1]. وعن ابن عباس مرفوعاً: «**من قتل قتيلًا فإنه لا يرثه، وإن لم يكن له وارث غيره، وإن كان والده أو ولده، فليس لقاتل ميراث**»[2].

فالشافعية أجروا النصوص على عمومها إذ أن ورود كلمة (قاتل) نكرة في سياق النفي يدل على عمومها وليس هناك أدلة تخصصها، فيؤخذ بها على عمومها وظاهرها دون تخصيص.

أما الحنفية والحنبلية فقد خصصوا القتل بأنه القتل الذي أوجب الشرع فيه عقوبة مادية أو غير مادية (كفارة أو قصاصاً) وأخرجوا بنصوص أخرى الطفل، والمجنون مثل: «**رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يشب، وعن المعتوه حتى يعقل**»[3] ونصوص أخرى أخرجوا بها القاضي الحاكم بالقصاص على مورثه أو بالرجم عليه. وهذا ما تميل إليه النفس، ويبدو للفاحص أن هذا هو روح النص، ويمكن أن يستشف قلبي ـ باطمئنان ـ أن هذا هو التطبيق السليم للنص النبوي الكريم.

أما رأي المالكية فقد أخذ به القانون المصري، فقد نص قانون المواريث في المادة الخامسة على ما يأتي: (من موانع الميراث قتل المورث عمداً سواء أكان القاتل فاعلًا أصلياً، أم شريكاً، أم كان شاهد زور أدت شهادته إلى الحكم بالإعدام وتنفيذه إذا كان القتل بلا حق، ولا عذر وكان القاتل عاقلًا بالغاً من العمر خمس عشرة سنة، ويعد من الأعذار تجاوز حق

---

(١) رواه الطبراني والبيهقي وأبو يعلى ورجاله رجال الصحيح، إلا أن فيه راوياً لم يسم. انظر بدائع المنن ٢/٢٢٩.

(٢) منار السبيل في شرح الدليل على مذهب أحمد ٢/٥٢، وكذلك المغني لابن قدامة ٦/٢٩١.

(٣) رواه الترمذي وابن ماجه والحاكم في المستدرك عن علي. انظر الفتح الكبير ٢/١٣٥.

الدفاع الشرعي)[١]. فرأي المالكية يخالف رأي الحنفية والحنبلية في أشياء منها:

١) أن المالكية يورثون القاتل خطأ، بينما لا يورثه الحنفية ولا الحنبلية، وظاهر النص الوارد مع الحنفية والحنبلية، ويدعم رأيهم أن عمر بن الخطاب أعطى دية ابن قتادة المدلجي لأخيه دون أبيه، وكان حذفه بسيفه فقتله، واشتهرت هذه القضية بين الصحابة رضوان الله عليهم فلم تنكر فكانت إجماعاً[٢]، ويروي مالك في موطئه هذه القصة عن عمرو بن شعيب قال: (إن رجلًا من بني مدلج يقال له قتادة حذف ابنه بالسيف فأصاب ساقه، فنزى في جرحه فمات فقدم سراقة بن جعشم على عمر بن الخطاب فذكر ذلك له فقال له عمر: أعدد على ماء قديد[٣] عشرين ومائة بعير حتى أقدم عليك، فلما قدم إليه عمر بن الخطاب أخذ من تلك الإبل ثلاثين حقة[٤]، وثلاثين جذعة[٥] وأربعين خلفة[٦] ثم قال: أين إخوة المقتول؟ قال: ها أنا ذا. قال خذها: فإن رسول الله ﷺ قال: «**ليس لقاتل شيء**»[٧].

فظاهر الحديث أن ابن الخطاب حرم والد المقتول مع أن القتل كان خطأ حتى أن قول الإمام مالك ليس حاسماً في توريثه من مال مورثه المقتول خطأ، ففي الموطأ قال مالك: (وإن الذي يقتل خطأ لا يرث من الدية شيئاً وقد اختلف أن يرث من ماله لأنه لا يتهم على أنه قتله ليرثه وليأخذ ماله فأحب إلي أن يرث من ماله ولا يرث من ديته)[٨] فعمر رضي الله عنه

---

(١) انظر الميراث في الإسلام والقانون لأحمد غندور ٢٧، وكذلك أحكام المواريث لمحمود إبراهيم خليل ٨.
(٢) انظر المغني ٢٩١/٦.
(٣) قديد: بضم القاف مكان بين مكة والمدينة.
(٤) حقة: بكسر الحاء وتشديد القاف المفتوحة: ما طعنت في الرابعة من الإبل.
(٥) جذعة: بفتح الجيم والدال ما دخلت في السنة الخامسة من الإبل.
(٦) خلفة: بفتح الخاء وكسر اللام وهي الحامل من الإبل.
(٧) موطأ مالك مع تنوير الحوالك ١٩٠/٢، وبدائع المنن ٢٥١/٢.
(٨) موطأ مالك ١٩١/٢.

حرم الوالد في قتل الخطأ واعتبره مانعاً من الإرث بينما الإمام مالك لا يراه مانعاً من الإرث في المال.

إن الحنفية لا يعتبرون القتل بالتسبب مانعاً من الإرث: فالآمر والدال والمحرض والمشارك والربيئة (وهو من يراقب المكان أثناء مباشرة القتل) وواضع السم وشاهد الزور الذي بني على شهادته الحكم بالإعدام فكل هذه لا تعتبر موانع عندهم بينما تعتبر موانع عند المالكية[1].

كل ما رأيناه من الاختلاف بين الأئمة بسبب خفاء القتل الخطأ وقتل القصاص والقتل بالتسبب بالنسبة لكلمة قتل وقاتل التي يتبادر إلى الذهن عند سماعها أن المقصود هو ـ القتل العمد العدوان ـ فالقتل ظاهر الدلالة في هذا النوع من القتل ولذا نرى الأئمة الأربعة اتفقوا على أن هذا القتل مانع من الميراث ولم يخالفهم في هذا إلا آراء شاذة غريبة كما حكي عن سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب[2].

ولكن الخفاء في كلمة قتل جاء عندما أردنا معرفة حكم القاتل خطأ وقاتل شبه الخطأ والقاتل بالتسبب والصبي والمجنون إذا قتلا فهل هؤلاء جميعاً يلحقون بالقاتل عمداً عدواناً؟ فجاء الاختلاف الذي مر ذكره رداً على هذا السؤال.

المسألة الثالثة: حكم اللواط

يقول الله عز وجل: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور ٢٤/٢].

هذه الآية ظاهرة الدلالة في حكم الزاني والزانية البكر بل إن الحكم ـ مائة جلدة ـ مفسر لا يقبل تأويلاً ولا تخصيصاً. هذا هو حد الزاني البكر.

أما حد الثيب الزاني فهو الرجم ففي الحديث المتفق غليه بين الشيخين (حديث عمر بن الخطاب: إن الله بعث محمداً ﷺ بالحق وأنزل عليه

---

(١) الميراث في الإسلام والقانون ٢٨٤ وأحكام الميراث لمحمود خليل ٨ ـ ٩.
(٢) المغني لابن قدامة ٢٩١/٦.

الكتاب فكان مما أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها، رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله؟ ما نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، والرجم في كتاب الله حق على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان الحمل أو الاعتراف)(١).

وروى الحاكم والطبراني: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة لما قضيا من اللذة»(٢).

وحديث عبادة بن الصامت: «**خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة. والثيب بالثيب جلد مائة والرجم**» رواه الجماعة إلا البخاري والنسائي(٣).

وهذه النصوص من الآيات القرآنية الكريمة أو الأحاديث النبوية الشريفة تبين بوضوح حد الزاني ـ بكراً كان أو محصناً ـ.

والزنا: هو الوطأ في قبل خال عن ملك وشبهة(٤).

فهل ينسحب حكم الزنا على حكم اللواط إذ أن حد الزنى خفي في اللواط. وبسبب الخفاء هذا اختلف الأئمة في حد اللوطي.

١) فأبو حنيفة يرى أن معنى اللواط أقل من معنى الزنا ومضار اللواط أقل من مضار الزنا واسم اللواط غير اسم الزنا ولذا فلا يتعدى حكم الزنا إلى اللواط.

---

(١) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ١٨٦/٢ كتاب الحدود وهذا لفظ مسلم وأخرجه البخاري في كتاب الحدود وباب رجم الحبلى من الزنا أما آية الرجم فهي المنسوخة لفظاً الباقية حكماً ـ الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة ـ وانظر تلخيص الحبير لابن حجر ٥١/٤.

(٢) المجموع شرح المهذب ٢٤٦/١٨.

(٣) المجموع ٢٤٧/١٨.

(٤) التعريفات للجرجاني ١٠١.

قال الكاساني في البدائع: (الوطء في الدبر في الأنثى أو الذكر لا يوجب الحد عند أبي حنيفة وإن كان حراماً لعدم الوطأ في القبل فلم يكن زنا) ثم قال: ولأبي حنيفة ما ذكرنا أن اللواطة ليست بزنا لما ذكرنا أن الزنا اسم للوطء في قبل المرأة ألا ترى أنه يستقيم أن يقال لاط وما زنا وزنا وما لاط، ويقال فلان لوطي وفلان زاني فكذا يختلفان اسماً واختلاف الأسامي دليل على اختلاف المعاني، ولهذا اختلف الصحابة في حد هذا الفعل، ولو كان هذا زنا لم يكن لاختلافهم معنى لأن موجب الزنا كان معلوماً لهم بالنص فثبت أنه ليس بزنا ولا في معنى الزنا أيضاً لما في الزنا من اشتباه الأنساب وتضييع الولد. ولم يوجد ذلك في هذا الفعل إنما فيه تضييع الماء المهين الذي يباح مثله بالعزل)[1].

وجماع قول أبي حنيفة أن اسم اللواط غير داخل تحت اسم الزنا ولذا لا ينسحب حكم الزنا عليه ولا يتعدى إليه وتبقى عقوبته تعزيرية مفوضة إلى أمر الإمام. هذا رأي أبي حنيفة وقد خالفه صاحباه في هذا بقولهما بوجوب حد الزنا باللواط «بدلالة النص» لأن الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء الشهوة لسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزيادة لأنه فوقه في الحرمة[2]. وقد قال الفخر الرازي: (وأما الأكثرون من أصحابنا فقد سلموا أن اللواط غير داخل تحت اسم الزنا)[3].

وقد أورد الرازي أدلة لهم تشبه ما استدل به أبو حنيفة منها:

١ ـ العرف المشهور من أن هذا لواط وليس بزنا، وبالعكس والأصل عدم التغيير.

٢ ـ لو حلف لا يزني فلاط لا يحنث.

٣ ـ إن الصحابة اختلفوا في حكم اللواط وكانوا عالمين باللواط فلو

---

(١) المجموع شرح المهذب ٢٥٨/١٨.

(٢) كشف الأسرار/ البزدوي ٥٤٩/٢.

(٣) تفسير الفخر الرازي ٢١٠/٦.

سمي اللواط زنا لأغناهم نص الكتاب في حد الزنا عن الاختلاف والاجتهاد[١].

ومع أن الأكثرية من الشافعية يوافقون أبا حنيفة في أن اللواط غير مندرج تحت مسمى الزنا إلا أنهم يخالفونهم في العقوبة ونورد بعد هذا عقوبة اللوطي عند الفقهاء وقد اختلفوا إلى ثلاثة آراء:

١ - يطبق عليه حد الزنا جلد مائة وتغريب عام في البكر، وأما الثيب فالرجم وهذا أصح القولين عن الشافعي، وإلى هذا ذهب سعيد بن المسيب وعطاء بن أبي رباح والنخعي والحسن وقتادة، وحكي ذلك عن أبي يوسف ومحمد كما ذكرنا والأوزاعي[٢]. وهو رواية عن أحمد (ولو تلوط بغلام لزمه الحد)[٣].

٢ - يرجم على كل حال محصناً أو بكراً.. وهو قول مالك بن أنس وإسحاق بن راهويه وروي ذلك عن الشعبي ورواية عن أحمد (وعنه حده الرجم بكل حال لأنه إجماع الصحابة)[٣].

٣ - قال بعض أهل الظاهر: لا شيء عليه، وهذا في رأيي قول بعيد عن روح الشريعة وجمود ظاهر جداً على النصوص دون النظر إلى أصول الشريعة وعموماتها التي ترمي إلى تطهير المجتمع المسلم من الدنس والرجس وهو جهل فاضح بمرام المبادىء السامية الطاهرة.

فأما الذين قالوا بأن حده القتل فقد اختلفوا في طريقة القتل إلى آراء:

١) الكيفية الأولى: تحز رقبته بالسيف كالمرتد.

٢) يرجم بالحجارة كالزاني المحصن: وهو قول مالك وأحمد وإسحاق.

٣) يهدم عليه جدار: ويروى عن أبي بكر.

---

(١) الفخر الرازي ٢١٠/٦.

(٢) مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ٢٧٢/٦.

(٣) منار السبيل في شرح الدليل ٣٦٨/٢.

٤) يرمى من شاهق جبل حتى يموت ويروى ذلك عن علي ﷺ.

وقد احتج القائلون بالقتل في كلتي الحالتين بأدلة منها:

الحديث عن عكرمة عن ابن عباس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: **«من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به»**(١) قال الحافظ في التلخيص: استنكره النسائي ورواه ابن ماجه والحاكم وإسناده أضعف من رواية الترمذي وغيره. وقال ابن الطلاع في أحكامه لم يثبت عن رسول الله ﷺ أنه رجم في اللواط، ولا أنه حكم فيه، وثبت عنه أنه قال: اقتلوا الفاعل والمفعول به(٢).

ومن الفريق الثاني الذين قالوا برجم اللوطي بكراً كان أو ثيباً: علي وابن عباس ﷺ، وجابر بن زيد وعبدالله بن عمر، والزهري، وأبي حبيب وربيعة، ومالك وإسحاق، وهو أحد قولي الشافعي. وقتادة والأوزاعي، وأبو يوسف ومحمد بن الحسن، وأبو ثور وهو المشهور من قولي الشافعي ﷺ أجمعين(٣).

وقد استدل هذا الفريق بأدلة منها:

١) أمر أبو بكر بتحريق اللوطي: فقد روي «أن خالداً بن الوليد وجد في بعض ضواحي العرب رجلًا ينكح كما تنكح المرأة، فكتب إلى أبي بكر، فاستشار أبو بكر ﷺ الصحابة، فكان علي أشدهم قولًا فيه. فقال: ما فعل هذا إلا أمة من الأمم واحدة، وقد علمتم ما فعل الله بها، أرى أن يحرق بالنار، فكتب أبو بكر إلى خالد بذلك فحرقه»(٤).

٢) روى البيهقي من عدة طرق أن علياً قال: «يرجم اللوطي»(٥).

---

(١) أخرجه الترمذي وأبو داود وابن ماجه. انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ٢٧٢/٦ وأخرجه أحمد. منار السبيل ٣٦٩/٢. وأخرجه الحاكم والبيهقي انظر التلخيص الحبير ٥٤/٤. وانظر سنن ابن ماجه حديث رقم ٢٥٦١ ج٨٥٦/٢ ونيل الأوطار/ منتقى الأخبار ١٣١/٧.

(٢) المجموع شرح المهذب ٢٥٩/١٨، وكذلك التلخيص الحبير حديث رقم ١٧٥١ ج٤ ص٥٤.

(٣) انظر المغني لابن قدامة ١٨٨/٨ وكذلك مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ٢٧٣/٦.

(٤) المغني لابن قدامة ١٨٨/٨.

(٥) انظر تلخيص الحبير ٦١/٤.

٣) حديث ابن عباس ﵄ قال: قال رسول الله ﷺ: **«من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به»**[(١)].

٤) وعن سعيد بن جبير ومجاهد عن ابن عباس ﵄ في «البكر يؤخذ على اللوطية، قال: يرجم»[(٢)] والفقهاء الذين أخذوا بهذا الرأي زيادة على ما استدلوا به من أحاديث وآثار فإنهم استندوا إلى عقوبة الله للقوم الذين فعلوا هذه الفاحشة: قوم لوط: ﴿فَجَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ ۝٧٤﴾ [الحجر ١٥/٧٤].

يقول ابن القيم: «والأظهر ـ والله أعلم ـ هو قتل الفاعل والمفعول به. كما هو ظاهر الحديث. لأن في هذه الفاحشة القذرة إفساداً أي إفساد للفطرة وعكساً للأوضاع. ولذلك جمع الله تعالى لأهلها الفاعلين والمفعول بهم عقوبتين عظيمتين: الخسف والحصب بحجارة من سجيل»[(٣)].

رأينا في المسألة:

إن القول بأن اللواط زنا ليس بالقوي عندي، إذ أن اسم اللواط لا يندرج تحت اسم الزنا، وهذا قول معظم الفقهاء، حتى قال الرازي نقلاً عن كثير من الشافعية: «لو أقسم أن لا يأتي الزنا ثم أتى باللواط لا يحنث». فالزنا لا يساوي اللواط في الماهية.

وإذا كان اللواط يختلف عن الزنا اسماً ومعنى، فإما أن يكون الخفاء فيه بسبب مزية تزيد عن معنى الزنا أو ينقص عن معنى الزنا.

---

(١) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، ورواية النسائي: «ملعون من عمل عمل قوم لوط... قالها ثلاثاً» انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ٦/٢٧٢ ـ ٢٧٣، وقال يحيى بن معين: عمرو بن مولى المطلب ـ راوي الحديث ـ: ثقة ينكر عليه هذا الحديث. وكذلك قال البخاري.

(٢) رواه أبو داود والنسائي. انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ٦/٢٧٤ حديث رقم (٤٢٩٨).

(٣) تهذيب ابن القيم/ مختصر أبي داود ٦/٢٧٤.

وفي رأي أبي حنيفة أن اللواط ينقص عن الزنا. ويمكن أن نستدل له بأن اللواط لا يفسد الأنساب بينما الزنا يفسدها، وكذلك فالحد في الزنا مقابل المهر، بينما في اللواط لا يوجد المهر الذي يجب أن يقابله الحد. وكذلك فإن الحدود شرعت زواجر عن الإقدام على الجنايات. وإنما يحتاج إلى الزاجر الشرعي فيما يميل إليه الطبع. فأما فيما ينزجر عنه الإنسان بطبعه فلا يحتاج فيه إلى الزاجر الشرعي، كشرب البول لا يوجب الحد كما ذكرنا. والحاجة إلى الزاجر في اللواطة ليست كالحاجة إلى الزاجر في الزنا، وذلك لأن المفعول به لا يميل بالطبع، أما في الزنا فالشهوة داعية بين الطرفين[1].

وإذا كان اللواط ينقص معنى عن الزنا ويخالفه اسماً، فإنه لا يمكن أن يحمل حده وأن يأخذ عقوبته (لا بالقياس لأن الحدود لا تثبت بالقياس[2] ولا بعين - بعبارة - النص لأن اللواط غير الزنا اسماً ومعنى، ولا بدلالة النص لأن اللواط دون الزنا في المعنى). أما استدلالهم بالحديث: «**إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان**» فهو مردود بالحديث: «**إذا أتت المرأة المرأة فهما زانيتان**»[3] وقد اتفقوا على أن النساء لا تحد بالسحاق، فكذلك اللواط، ويمكن أن يقال إن الحديث مجازي التعبير كما في الحديث «**العينان تزنيان**».

فإن قالوا نحن لا نوافق على أن اللواط غير الزنا في الاسم والمعنى فقد سماهما الله اسماً واحداً في كتابه العزيز فقال عن قوم لوط: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف ٨١/٧].

---

(١) كشف الأسرار/ البزدوي ٢/ ٥٥٠.

(٢) هذا رأي الحنفية، أما جمهور الشافعية والمالكية فهم يثبتون الحدود بالقياس انظر البحر المحيط ٦/٣/ب مخطوط دار الكتب المصرية، وانظر كذلك المستصفى للغزالي ٢/ ٣٣٤.

(٣) رواه الطبراني وابن ماجه عن واثلة مرفوعاً بلفظ «**سحاق النساء زنا بينهن**» ورواه الجامع الصغير بلفظ «**السحاق بين النساء زنا بينهن**» وعزاه الطبراني قال شيخنا حسن. انظر كشف الخفاء ومزيل الإلباس رقم ١٤٦٧ ج٢/ ٥٤٥، وكذلك الفتح الكبير ٢/ ١٥٨، وكذلك المقاصد الحسنة ٢٣٩.

وقال عن الزنا: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الإسراء ١٧/٣٢].

فإننا نقول لهم: ليست كل الفواحش تأخذ عقوبة واحدة، بدليل أن بعض الفواحش باطنية: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ [الأعراف ٧/٣٣].

وبدليل أن زواج منكوحة الأب اسمها فاحشة مع أنها لا تأخذ حكم الزنا[١]: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾﴾ [النساء ٤/٢٢].

ولذلك فإن الذين أعطوا اللواط حكم الزنا وحده فهذا قول اجتهادي جزاهم الله به خيراً ـ إلا أننا لا نرى الأسانيد القوية التي تدعم هذا الرأي، والحجج التي تؤيد هذه الوجهة.

٢ ـ أما القائلون بأن حكم اللواط الرجم على كل حال فقد استندوا إلى أدلة نقلية مثل «**فاقتلوا الفاعل والمفعول به**» الذي رواه الخمسة إلا النسائي، وقال إنه منكر كما قال الحافظ في التلخيص. والذي رواه عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة عن ابن عباس قال يحيى بن معين عمرو مولى المطلب: ثقة ينكر عليه حديث عكرمة عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «**اقتلوا الفاعل والمفعول به**»[٢] وقال البخاري: عمرو بن أبي عمرو صدوق ولكنه روى عن عكرمة مناكير[٢].

وأرى أنه لو كان هنالك نص عن المصطفى ﷺ في اللواط لذكره أحد الصحابة حين استشارهم أبو بكر في شأن اللوطي بدليل ما أخرجه البيهقي

---

(١) يعتبر من نكح زوجة أبيه مرتداً، ويقول أحمد شاكر صاحب عمدة التفسير «فيقتل ويصير ماله فينا لبيت المال». كما روى الإمام أحمد عن البراء بن عازب، قال: «مر بي عمي الحارث بن عمرو ومعه لواء قد عقده له النبي ﷺ فقلت له: أي عم، أين بعثك النبي ﷺ؟ قال: بعثني إلى رجل تزوج امرأة أبيه فأمرني أن أضرب عنقه رواه أحمد في المسند ٤/٢٩٢ (حلبي) ورواه أبو داود: ٤٤٥٧ وفيه «فأمرني أن أضرب عنقه وآخذ ماله والإسنادان صحيحان»» انظر عمدة التفسير ٣/١٣٥ ط دار المعارف.

(٢) مختصر أبي داود مع معالم السنن ٦/٢٧٤، وقد مر تخريج الحديث في هذه المسألة.

مرسلًا عن أبي بكر وفيه: «فكان أشدهم يومئذ قولًا علي بن أبي طالب قال: هذا ذنب لم تعص به أمة من الأمم إلا أمة واحدة صنع الله بها ما قد علمتم، نرى أن تحرقه بالنار فاجتمع أصحاب النبي ﷺ على أن يحرق بالنار. . .»[1].

فإذا ثبت هذا القول فإنه يكون إجماعاً، مع أن الإمام علي ﷺ قال: «نرى» فقوله ـ نرى ـ دليل على أنه ليس لديه أو لديهم أي نص مرفوع إلى النبي ﷺ.

ونحن نميل إلى هذا الرأي القائل بالقتل خاصة وأن العقوبة التعزيرية قد تصل إلى حد القتل إذا كانت خطرة على المجتمع كالتجسس على المجتمع المسلم[2].

ولا أرى أن هنالك فاحشة أخطر على المجتمع من انتكاس الفطرة الإنسانية وارتكاس الرجولة إلى أقل من الأنوثة في حمأة الفساد وبؤرة الانحلال.

فهذه الفاحشة تقلب الموازين وتنكس الصبغة الربانية التي اقتضت أن يكون هنالك ذكر وأنثى يعمران الحياة ويقومان بوظيفة الخلافة في الأرض. قال ابن تيمية: «لم تختلف الصحابة في قتله ولكن تنوعوا فيه، فروي عن الصديق ﷺ أنه أمر بتحريقه، وعن غيره قتله، وعن بعضهم أنه يلقى عليه جدار حتى يموت تحت الهدم. . .».

وقيل: يحبسان في أنتن موضع حتى يموتا. وعن بعضهم: أنه يرفع على أعلى جدار في القرية فيرمى منه ويتبع بالحجارة كما فعل الله بقوم لوط، وهذه رواية عن ابن عباس. والرواية الأخرى قال: «يرجم. وعلى هذا أكثر السلف، قالوا: لأن الله تعالى رجم قوم لوط وشرع رجم الزاني

---

(١) المجموع شرح المهذب ٢٦٠/١٨.

(٢) وهذا هو رأي المالكية. انظر التعزير في الشريعة الإسلامية لعبدالعزيز عامر ٢٤٩، وقد قال بقتل الجاسوس المسلم بعض أصحاب أحمد كابن عقيل.

تشبيهاً برجم قوم لوط. فيرجم الاثنان سواء كانا حرين أو مملوكين، أو كان أحدهما مملوكاً والآخر حراً، أو كان أحدهما مملوك الآخر»[1].

وبالإضافة إلى ما نقلته عن ابن تيمية فقد رجم علي ﷺ لوطياً «وقال ابن عباس: في البكر يؤخذ على اللوطية، قال: يرجم»[2] وقد رواه عنه عكرمة ومجاهد وسعيد بن جبير.

أما قول أبي حنيفة بالتعزير، فإن كانت العقوبة تصل إلى حد القتل فنحن نوافقه عليه. وأما إن أراد أن عقوبة اللواط أقل من عقوبة الزنا فنحن نخالفه، سيما وأقوال بعض الصحابة وأفعالهم التي اعتبرها بعضهم إجماعاً تسند ما نميل إليه والله أعلم.

الفرع الثالث:
حكم الخفي

قال السرخسي (حكم الخفي اعتقاد الحقبة في المراد ووجوب الطلب إلى أن يتبين المراد)[3].

وقد ذكرنا سابقاً أن الخفي ظاهر في دلالته على بعض أفراده، وخفي في دلالته على بعض الأفراد، وسبب الخفاء هو طروء عارض وهذا العارض هو اختلاف الأسماء واختلاف الأسماء يقتضي اختلاف المعاني.

ومعنى الطلب الذي يعنيه السرخسي هو البحث والاجتهاد إذ يوجد بين أيدينا اسمان: اسم يحمل حكمه والحكم ظاهر فيه، واسم آخر نشتبه أن حكمه يشبه حكم الاسم الذي يحمل الحكم. وبحثنا هو لإزالة هذه الشبهة ونرى الاسم بوضوح أيحمل معنى الاسم الذي حكمه ظاهر وزيادة

(١) انظر السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية ١٢٣ تحقيق محمد إبراهيم البنا، ومحمد أحمد عاشور، طبعة الشعب.

(٢) رواه أبو داود والنسائي، انظر مختصر أبي داود مع معالم السنن ٦/٢٧٤.

(٣) أصول السرخسي ١/١٦٨.

أم لا؟ فإن كان يحمل نفس المعنى وزيادة فإنه يأخذ الحكم، وإن كان معناه ناقصاً فإنه لا يأخذ الحكم، فالسرقة حكمها القطع، ولكن الطر يحمل معنى السرقة وزيادة فيأخذ حكمها. أما النبش فإنه ناقص عن معنى السرقة فلا يأخذ حكمها. وبعد اتفاق الأصوليين أن الذي يحمل المعنى وزيادة يأخذ نفس الحكم اختلفوا في طريقة أخذه حكم الاسم الظاهر إلى فريقين:

١ - الفريق الأول وهم أكثر الأصوليين من الحنفية، يأخذه بدلالة النص[١].

٢ - الفريق الثاني وهم أقلية من أصوليي الحنفية: يأخذه بعبارة النص (بعين النص)[٢].

١) دلالة النص ويسمونها (فحوى الخطاب أي مقصوده ومراميه) أو (التنبيه بالأدنى على الأعلى) أو (القياس الأولوي) ويسميها الشافعية (مفهوم الموافقة) وهي: دلالة الكلام على ثبوت حكم المنصوص عليه في المسكوت عنه لمعنى جامع بينهما يفهم من اللغة رأساً، أو (فهم غير المنطوق من المنطوق لغة لا بواسطة الاجتهاد والاستنباط)[٢] مثل: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ التنبيه بتحريم التأفيف على الذي أعلى منه وهو الضرب والشتم فهذه دلالة النص أي أن نص الآية (تحريم التأفيف)، دال بالدلالة على تحريم الشتم والضرب.

٢) عبارة النص (عين النص): (ما أوجبه نفس الكلام وسياقه)[٣] أو دلالة اللفظ على حكم مقصود من السياق أصالة أو تبعاً مثل: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ ففي هذه الآية معنيان: الأول: مقصود أصالة أو ابتداء (وهو النص: التفريق بين البيع والربا) والثاني مقصود تبعاً (وهو الظاهر:

---

(١) أصول السرخسي ١/١٦٨.

(٢) بتصرف عن كشف الأسرار/ البزدوي ١/٧٣.

(٣) تقويم الأدلة للدبوسي ٢٣١.

حل البيع وحرمة الربا) والمعنيان دلت عليهما عبارة الآية نفسها (لفظها ولغتها) فهذه هي الدلالة بعبارة النص[1].

وخلاصة أدلة القائلين أنه يأخذ الحكم بدلالة النص:

إن اسم الخفي الحكم يختلف عن اسم الظاهر واختلاف الأسماء يقتضي اختلاف المعاني، وسبب أخذ ما خفي حكمه حكم الظاهر هو أننا وجدنا فيه نفس معنى الاسم[2] ذي الحكم المعروف وزيادة. وهذه الزيادة

---

(١) أصول الفقه: زكي شعبان ٣٧٢.

(٢) ملاحظة: وهم بعض المحدثين فقال: إن طريقة إزالة الخفاء هو البحث عن علة الحكم مثل الأستاذ الفاضل بدر المتولي عبدالباسط وكذلك الأستاذ الفاضل عبدالوهاب خلاف. مع تصريح الأستاذين الكريمين أن ثبوت حكم السرقة في الطرار بطريقة الدلالة. مع أن الحنفية يقولون أن ثبوت الحكم بدلالة النص يكون لغة لا اجتهاد فيه ولا استنباطاً ـ كشف أسرار البزدوي ٧٣/١ ـ ٧٤ ـ بل عرف بعض الحنفية دلالة النص (الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي) نفس المرجع السابق، والبحث عن علة الحكم يعني أن ثبوت الحكم بالقياس وهذا يناقض القول أنها ثابتة بدلالة النص. والحدود لا تثبت بالقياس عند الحنفية. وهذا ما يقول به الأستاذان الكريمان كذلك. حتى لقد اشترط الأستاذ بدر عبدالباسط (بحث المجتهد وتأمله) تفسير أصول الفقه بدر عبدالباسط ١٧٤/١ لإزالة الخفاء وهذا هو القياس إذ به يختص المجتهد بينما دلالة النص تفهم لغة لا استنباطاً. إذ يشترط بالقائس أهلية الاجتهاد بينما دلالة النص يفهمها كل من فهم اللغة ويشارك أهل الرأي فيه وغيرهم ـ كشف أسرار البزدوي ٧٣/١ ـ ٧٤ ـ ويقول الأستاذ بدر: (والطريق إلى إزالة الخفاء هو بحث المجتهد وتأمله والمرجع في ذلك هو التأمل في علة الحكم وما ورد في ذلك الشأن من النصوص فقد تكون العلة أقوى منها في هذا الأمر) تفسير أصول الفقه بدر عبدالباسط ٧٤/١ ـ ويقول الأستاذ خلاف: (وجوب قطع يده من طريق دلالة النص لأنه أولى بالحكم من جهة أن علة القطع أكثر توافراً فيه.. ومرجعهم في اجتهادهم لإزالة الخفاء هو علة الحكم) ـ أصول الفقه لخلاف ١٧٠. ويمكن أن يستقيم القول بدلالة النص مع القول بالبحث عن علة الحكم إذا كان الأستاذان الفاضلان يعنيان العلة اللغوية فيستقيم المعنى وينتفي الاعتراض بأن هذا قياس ولكن يبدو لي أنهما لم يعنيا العلة اللغوية للحكم بدليل أن كلّا منهما أورد ذكر الاجتهاد في العبارة فإيراد الاجتهاد مع ذكر علة الحكم قرينة أن المراد هو العلة الشرعية لا العلة اللغوية. ونقطة أخرى فقد ذكر الأستاذ بدر (بحث المجتهد وتأمله) لإزالة خفاء الخفي بينما التأمل لا يشترط في الخفي بل يكفي الطلب. وإنما التأمل مع =

تعني انه أولى بالحكم منه ولذلك أخذ الحكم (بطريق الأولى وهذه هي دلالة النص).

ومن المعروف أنه لا يمكن أن يتساوى اسمان مختلفان في الاسم في نفس الصفات والمعاني (وعين النص أو عبارته أي الدلالة بعبارة النص). يعني هذا أن الاسم الخفي ظهر بعد البحث أنه نفس الاسم الآخر، والحق أنه بعد البحث لم يظهر أنه نفس الاسم الآخر وإنما ظهر أنه يحمل نفس المعنى وزيادة فالطرار (سارق وزيادة أي سارق بخفة ومهارة) فالزيادة هذه جعلته يختلف في اسمه عن السارق فلا يأخذ حكمه بعبارة الآية: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ وإنما يأخذ حكم الآية بالدلالة أي بطريق الأولى، والحق أن ورود بعض النصوص في نفس الحادثة أو فيما يشبهها يجعل الحكم ناصعاً وواضحاً. ومن الذين قالوا بهذا الرأي:

١ ـ السرخي حيث قال: «وتعدية الحكم بمثله مستقيم في الحدود لأنه إثبات حكم النص بطريق الأولى بمنزلة حرمة الشتم والضرب بالنص المحرم للتأفيف» أي ثابت بدلالة النص.

٢ ـ يقول النسفي: (وتعدية الحدود بمثله في نهاية الصحة والسداد

= الطلب لإزالة إشكال المشكل واللفظ الأدق في هذا المجال: هو البحث عن العلة اللغوية (أي المعنى اللغوي لا المعنى الشرعي) ويستبعد لفظ الاستنباط أو الاجتهاد حتى لا يتبادر القياس إلى الأذهان، ولقد كانت عبارة البزدوي الدقيقة هي الفيصل في موضوع الدال بالدلالة. إذ يعرفه (ما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهاداً ولا استنباطاً) ويشرحها عبدالعزيز البخاري قائلاً: أي بمعناه اللغوي لا بمعناه الشرعي ولغة تمييز (لا اجتهاداً ولا استنباطاً ترادف وهذا نفي كونه قياساً) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٧٣/١. وأما الأستاذ زكي شعبان فقد صرح كذلك قائلاً: (فرأى بعضهم أنه ثابت بدلالة النص يوجد علة الحكم فيه وهو السرقة بالطريق الأولى) أصول الفقه زكي شعبان ٣٦٥ ـ وهذا الكلام لا يتناسق مع بعضه إذ دلالة النص تثبيت لوجود علة الحكم ثم قال: (والصحيح أنه ثابت في الطرار بعبارة النص) أصول الفقه زكي شعبان ٣٦٥ ـ مع أن الأستاذ زكي عاد فعبر تعبيراً سليماً دقيقاً في حكم الخفي فقال: فإن رأى المجتهد معنى اللفظ متحققاً بتمامه ففي الأفراد التي خفيت. . .) ـ أصول الفقه زكي شعبان ٣٦٥ ـ وهذا كلام علمي دقيق لا غبار عليه ولا غبش.

لأنه إثبات حكم النص بالطريق الأولى)[1].

٣ ـ يقول الإزميري: (ويثبت في حقه الحكم بطريق الدلالة)[2].

٤ ـ يقول ملاجيون: (فعدينا حكم الطرار لأجل الزيادة فيه بدلالة النص)[3].

٥ ـ يقول ابن ملك: (لأن الحكم إذا ثبت بالأدنى ثبت بالأعلى بطريق الأولى)[4].

٦ ـ يقول عزمي زادة: (يعني بطريق الدلالة كثبوت حرمة الضرب بحرمة التأفيف)[5].

٧ ـ يقول الرهاوي: (فأثبتنا القطع في حقه بطريق الأولى كثبوت حرمة الضرب: بحرمة التأفيف)[6].

٨ ـ يقول ابن نجيم: (يظهر بالتأمل أنه في الطرار لزيادة في معنى السرقة فيثبت فيه حدّه دلالة لا قياساً)[7].

٩ ـ يقول الكمال بن الهمام: (ففيه حده دلالة لا قياساً)[8].

١٠ ـ يقول بدر المتولي عبدالباسط: (وأما الطرار فتقطع يده بدلالة لنص المتقدمة وهي ما تسمى بفحوى الخطاب)[9].

---

(١) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٨/١.
(٢) حاشية الإزميري/ المرآة ٤٠٨/١.
(٣) نور الأنوار/ المنار ١٤٨/١ (كشف الأسرار على المنار).
(٤) شرح ابن ملك/ المنار ٣٦٢.
(٥) شرح عزمي زاده/ ابن ملك ٣٦٢.
(٦) الرهاوي/ ابن ملك ٣٦٢.
(٧) فتح الغفار/ المنار ١١٥/١.
(٨) تيسير التحرير ١٥٦/١.
(٩) أصول الفقه/ بدر عبدالباسط ١٧٤/١.

١١ ـ يقول عبدالوهاب خلاف: (وجوب قطع يده من طريق دلالة النص لأنه أولى بالحكم)(١).

١٢ ـ أما البزدوي فقد اختلف في شرح عبارته الشارحون فعبارته هي: (وهذه المسارقة في غاية الكمال وتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة)(٢).

يقول عبدالعزيز البخاري في شرحها: (لأن هذا من قبيل دلالة النص)(٣) والذي أراه أن شرح عبدالعزيز البخاري: هو أقرب المعاني إلى ظاهر العبارة ولو تفحصنا عبارة البزدوي لرأيناها تشبه عبارة السرخسي تماماً إلا أن السرخسي أفصح بأن إثبات الحكم بطريق الأولى. وأما البزدوي فلم يفصح. فألفاظ الاثنين متقاربة بل إن الاثنين قد استعملا نفس الكلمات (وتعدية الحدود بمثله في نهاية الصحة والسداد) فكرر البزدوي العبارة بتغيير آخر كلمة (السداد) ووضع مكانها (الاستقامة).

٢) أما القائلون بأن إثبات الحكم لعبارة النص (بعين النص) فجماع قولهم:

أ ـ بأن اختصاص بعض الأنواع باسم لا يورث الخفاء في إطلاق الجنس فاختصاص الشجر والحجر باسم لا يورث الخفاء في إطلاق الجسم عليهما وبسبب أن الأنواع تحت جنس واحد فإنها تحمل حكمه بكلام العبارة ولفظها: كما يتعدى حكم الإنسان إلى الفرس لوجود الحيوانية.

ب ـ إن الخفاء موجود في أفراد من اللفظ الظاهر الحكم. والأفراد تأخذ حكمها من عين اللفظ وعبارته فالحكم ثابت بعبارة النص، فالطرار سارق ذكي فاسم السارق ينطلق عليه فهو يأخذ حكمه من نفس عبارة الآية

---

(١) أصول الفقه لخلاف ١٧٠.

(٢) كشف الأسرار/ البزدوي ٢/٣٥٨.

(٣) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٢/٣٥٨.

﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ فكل فرد يتم فيه معنى السارق فهو يأخذ لفظه وحكمه.

ج - أما القول بدلالة النص بأن الحكم يتعدى إلى الخفي بطريق الأولى. وهو تنبيه الأدنى على الأعلى. فإنه يمكن الرد عليه فنقول:

(إن الحد للزجر وزاجر الأدنى لا يثبت في الأعلى دلالة ألا ترى أن الكفارة في قتل الخطأ لا تثبت في قتل العمد دلالة على أن الزاجر مشروع فيما كثر وقوعه فلا يلزم شرعه فيما قل وقوعه كالطر فإنه أقل وقوعاً من السرقة)[1].

ولقد صرح بهذا القول قليل من الأصوليين مثل صاحب كتاب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت، فقال: شارحاً لعبارة البزدوي السالفة الذكر وهي «وتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة» فيقول: (قد أثبت هذا الإمام وجود مفهوم السرقة في الطرار على الكمال وهذا يوجب تناول الصيغة عبارة)[2] ثم يقول: (وثبت فيه عبارة وهذا في غاية الحسن والاستقامة)[2].

وقد نقل الميهوي صاحب قمر الأقمار بأن بعض شارحي فخر الإسلام البزدوي أثبتوا القطع في الطر بالعبارة: لأن المطلق يتناول الكامل فلأن يتناول الأكمل أولى[3].

وقد تبنى هذا الرأي من المحدثين أستاذي الفاضل محمد أديب صالح إذ يقول: (والراجح عندنا أن طريق الحكم في الطرار هو العبارة ولا حاجة للانتقال من المنطوق إلى المفهوم ليكون الحكم ثابتاً بالدلالة)[4].

---

(١) قمر الأقمار/ نور الأنوار/ المنار للميهوي انظر كشف الأسرار/ المنار ١٤٨/١.

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت/ بذيل المستصفى للغزالي ٢١/٢.

(٣) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٨/١.

(٤) تفسير النصوص محمد أديب صالح ٢٣٤ وهو كتاب قيم جدير بالمطالعة وحري بكل أصولي أن يحتويه في مكتبته.

وكذلك يرى هذا الرأي الأستاذ الكريم زكي شعبان إذ يقول: (والصحيح عندنا أنه ثابت في الطرار بعبارة النص)(١).

ويرى الأستاذ أديب الصالح أن هذا الرأي هو ظاهر كلام فخر الإسلام البزدوي إذ يقول: (حتى أن كلام فخر الإسلام أثبت وجود مفهوم(٢) «السرقة في الطرار» على شكل الكمال وهذا يوجب تناول الصيغة عبارة)(٣).

لكني أخالف الأستاذ الكريم أديب الصالح في أن قصد الفخر البزدوي هذا ولنرجع معاً إلى كشف الأسرار نفسه إذ يقول عبدالعزيز البخاري في الطرار: (فكان أتم سرقة وأكمل حيلة فيكون داخلًا تحت اسم السارق بالطريق الأولى إلا أنه خفي مراداً بالآية بعارض وهو زيادة حيلة من قبل الطرار لا لمعنى في الكلام كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم)(٤).

وقول عبدالعزيز البخاري: بالطريق الأولى: أي بدلالة النص ولم يسند البخاري هذا إلى نفسه بل أسنده إلى الشيخ في شرح التقويم، فالمعنى الذي يعنيه الشيخ قد أفصح عنه وبينه ولكن ليس في أصوله بل في شرح تقويم الدبوسي، ولا اجتهاد في مورد النص. إذ أن الشيخ (الفخر البزدوي) هو أعلم الناس بمقصوده الذي أبانه ووضحه في شرحه للتقويم. هذه واحدة. وأما الثانية: فقد قال البزدوي عند الاستدلال بدلالة النص: «ومن ذلك أن أبا يوسف ومحمد أوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة النص»(٥) وكفى بهذا اللفظ سنداً فيما ذهبنا إليه.

وأما الثالثة: فإن عبارة السرخسي كما ذكرنا هي نفس عبارة البزدوي بألفاظها إلا كلمة واحدة. ولكن السرخسي كطبيعته في تجلية الأمور وتوضيحها ليقطع كل تساؤل حتى في التعريفات التي تستدعي الاقتضاب

---

(١) أصول الفقه لزكي شعبان ٣٦٥.

(٢) أرى أنه من الأدق استعمال كلمة (قضية) بدل مفهوم. والله أعلم.

(٣) تفسير النصوص لأديب الصالح ٢٣٥.

(٤) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٣٥٨/٢.

(٥) انظر كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٥٤٩/٢.

والاختصار. فعبارة السرخسي وضحت المقصود من عبارة فخر الإسلام البزدوي. والله أعلم.

زيادة على أن الطرار يبقى اسمه مختلفاً عن اسم السارق ومن هنا لا يندرج تحته في الاسم وإن كان يتفق معه في المعنى وزيادة واتفاقه معه في المعنى مع زيادة المعنى وقوته في الطرار جعل حكم السارق ينسحب على الطرار فأخذ حكمه ولكن ليس بنص الآية وعبارتها وإنما بالدلالة (بدلالة العبارة).

ولذا فإني أرى أن الحكم ثابت بدلالة الآية لا بعينها (دلالة النص) لا عبارة النص.

والله أسأل أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه ويرينا الباطل باطلًا ويرزقنا اجتنابه فهو حسبنا ونعم الوكيل.

❊ ❊ ❊

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثاني

المشكل

وفيه فروع:

١ ـ الفرع الأول: المشكل لغة واصطلاحاً.

٢ ـ الفرع الثاني: أسباب الإشكال.

٣ ـ الفرع الثالث: أمثلة عن المشكل: وفيه مسائل:

أ ـ المسألة الأولى: نساؤكم حرث لكم.

ب ـ المسألة الثانية: الذي بيده عقدة النكاح.

ج ـ المسألة الثالثة: وإن كنتم جنباً فاطهروا.

د ـ المسألة الرابعة: ثلاثة قروء.

٤ ـ الفرع الرابع: حكم المشكل.

الفرع الأول:
المشكل لغة واصطلاحاً

المشكل لغة:

اسم فاعل من أشكل. أشكل الأمر: التبس، وأمور أشكال: ملتبسة،

والأشكلة (بتسكين الشين وفتح الكاف واللام): اللبس[1].

وأشكل: دخل في إشكاله بحيث يصعب تمييزه مثل أحرم: دخل في الحرم[2]، والشكل والمشاكلة: الند في الجنسية والشبه في الكيفية[3].

والإشكال يكون غالباً من الاختلاط بالأمثال والأنداد فيلتبس الأمر على الناظر أو السامع. فكل مختلط مشكل ومنه حديث مقتل عمر ﷺ (فخرج النبيذ مشكلًا) أي مختلطاً بالدم غير صريح. وفي وصية علي ﷺ (وأن لا يبيع من أولاد نخل هذه القرى ودبة[4] حتى يشكل أرضها غراساً) أي حتى يكثر غراس النخل فيها فيراها الناظر على غير الصفة التي عرفها به فيشكل عليه أمرها ويلتبس.

وفي صفته ﷺ (كان أشكل العينين)[5] أي في بياضهما شيء من الحمرة وهو محمود محبوب. أي يختلط بياضهما بحمرة.

ومنه قول جرير:

فما زالت القتلى تمج دماءها ... بدجلة حتى ماء دجلة أشكل[6]

أي اختلط ماء دجلة بالدم.

ومجموع هذه المعاني من العبارات المتقدمة يعني معنى واحداً وهو الذي ذكرناه (أولًا): وهو التباس الأمر بسبب الاختلاط بالأنداد والأشباه. وأرى أن الأصوليين لا يطلقون اسماً بمعناه الاصطلاحي إلا بعد أن يكون ملماً في تعريفه بين المعنيين الشرعي واللغوي.

---

(١) القاموس المحيط ٤٠١/٣.
(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٥٢/١.
(٣) المفردات في غريب القرآن ٢٦٩.
(٤) ودبة: فسيلة صغيرة من النخل.
(٥) النهاية في غريب الحديث ٤٩٥/٢ ـ ٤٩٦.
(٦) أساس البلاغة ٥٠١.

والآن لننتقل إلى المعنى الاصطلاحي للمشكل لنرى أنه لا يكاد يخرج عن معناه اللغوي.

المشكل اصطلاحاً:

ما ازداد خفاؤه على الخفي وكان خفاؤه في صيغته، بحيث لا ينال المراد منه إلا بالتأمل بعد الطلب.

وبالنظر في تعريف المشكل نرى أنه يتكون من ثلاثة مقاطع وفي كل مقطع من المقاطع الثلاثة نجد فرقاً بينه وبين الخفي.

١ ـ فالمقطع الأول: ما ازداد خفاؤه على الخفي. وهذا طبيعي إذا تذكرنا أن المشكل يقابل النص، والنص أشد وضوحاً من الظاهر الذي يقابل الخفي. وهذا موضع اتفاق بين الأصوليين أن المشكل أكثر خفاء من الخفي الذي هو أقل مراتب المبهم خفاء. وقد صرح القاضي أبو زيد الدبوسي في التقويم أن المشكل فوق الخفي. ويقول شمس الأئمة (فهو من هذا الوجه قريب من الخفي ولكنه فوقه)[1].

٢ ـ الفقرة الثانية: وكان خفاؤه في صيغته: وفي هذا كذلك يختلف المشكل عن الخفي فخفاء الخفي بعارض خارج الصيغة ومن هنا يسهل إزالة خفائه بالطلب فقط. أما المشكل فالخفاء جاء في الصيغة (اللفظ) ومن هنا كذلك كان خفاؤه أشد من الخفي. إذ أن الخفاء بسبب العارض أدنى من الخفاء الذي في نفس العبارة.

ويقول القاضي أبو زيد في المشكل: (هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعنى الذي وضع له واضع اللغة أو أراده المستعير لدقة المعنى في نفسه لا بعارض حيلة كما شكل طرق المشترك إذا دق في نفسه فكان هذا الخفاء فوق الذي بعارض حيلة. حتى كاد المشكل أن يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما)[2].

---

(١) تقويم الأدلة/ للدبوسي ٢٠٥ مخطوط دار الكتب.

(٢) أصول السرخسي ١٦٨/١.

ويقول السرخسي: «والمشكل قريب من المجمل ولهذا خفي على بعضهم فقالوا: المشكل والمجمل سواء»[1].

والحق أن إزالة الخفاء من المشكل يكون بالعقل بملاحظة السباق والسياق والقرائن[2].

أما إزالة الخفاء عن المجمل فلا بد من ورود بيان خارجي أي يكون إزالة إجمال المجمل بالنقل.

٣ ـ الفقرة الثالثة: بحيث لا ينال المراد منه إلا بالتأمل بعد الطلب: وفي هذا كذلك يختلف المشكل عن الخفي إذ كنا قد ذكرنا في حكم الخفي أنه لا بد من الطلب لإزالة الخفاء أما هنا فقد زدنا (التأمل) الذي هو البحث والاجتهاد. وهذا طبيعي ما دمنا قد عرفنا أن المشكل أشد خفاء من الخفي. ولا بد من أن نلم بمعنى هاتين الكلمتين: الطلب والتأمل.

أما الطلب: فهو حصر المعاني التي تحتملها الكلمة المشكلة وذلك بتأمها في نظيرها من كلام العرب مما عقل معناه.

أما التأمل الذي يعقب الطلب: فهو التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن أمثاله[3].

فالطلب هو جمع المعاني أمامنا، وأما التأمل فهو إخراج المعنى المراد من بين هذه المعاني.

الفرع الثاني:
منشأ الإشكال (أسباب الإشكال)

هنالك أسباب كثيرة ينشأ عنها الإشكال كلها تدور تقريباً حول سبب

(١) أصول السرخسي ١٦٨/١.
(٢) فواتح الرحموت/ مسلم الثبوت ٢١/٢.
(٣) فتح الغفار/ المنار ١١٦/١.

واحد هو تعدد المعاني للفظ الواحد فينشأ الإشكال من عدم ظهور المعنى المراد من سياق الكلمة في العبارة. وبتقصي الأسباب والحالات التي ينشأ عنها الإشكال بإمكاننا أن نعرض معظمها:

١ ـ **السبب الأول**: الاشتراك في اللفظ: وهذا يكون على حالتين:

أ ـ تعدد المعنى بتعدد الوضع: وذلك مثل كلمة أنى فقد قال الرضى[١] أنها تأتي على ثلاثة معاني فهي تأتي بمعنى من أين: ﴿يَـٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَـٰذَا﴾ [آل عمران ٣/٣٧].

وتأتي بمعنى كيف (أنى تؤفكون) وتأتي بمعنى متى: أنى جئت تجدنا بانتظارك.

ومن الأمثلة على هذا كذلك كلمة مولى (فإنها للسيد وللعبد فلو أوصى لمواليه وكان له معتقين ومعتقين ـ بصيغتي اسم الفاعل واسم المفعول ـ فإذا لم يبين الجهة المرادة فإن الوصية تبطل على ظاهر الرواية عند الحنفية).

ومن الأمثلة كذلك كلمة عين: فإنها مشتركة لعدة معاني كل وضع يدل على معنى: منها عين الماء، الجاسوس، العين الباصرة، عين الشيء (نفس الشيء) والعين مقابل الدين... الخ.

وكذلك مثل قرء (ثلاثة قروء) فإنها مشتركة بين الطهر والحيض، ولذلك قال الشافعية المقصود من الآية ثلاثة أطهار وقالت الحنفية المقصود ثلاث حيضات.

ب ـ تعدد المعنى بتعدد الاستعمال مع اتحاد الوضع: وذلك بأن تكون الكلمة وضعت لمعنى واحد واستعملت للحقيقة واستعملت استعمالاً مجازياً إلا أن الاستعمال المجازي اشتهر حتى أصبح كالاستعمال الحقيقي. ومن الأمثلة عليه كلمة (غائط) فإنها موضوعة لمعنى حقيقي هو المكان المنخفض

---

(١) فتح الغفار ـ المنار ١/١٥٨ ـ ١٥٩ وتيسير التحرير لباد شاه ١/١٥٩.

ثم استعملت مجازياً في البراز واشتهر الاستعمال المجازي حتى أصبح كالاستعمال الحقيقي.

٢ ـ **السبب الثاني**: الإشكال بسبب مقابلة النصوص مع بعضها: كقوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ﴾ [النساء ٤/٧٨].

ففي هذه الآية ينسب الله إلى ذاته العلية ـ الحسنة والسيئة ـ وأما الآية التي بعدها مباشرة فتقول: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ﴾ [النساء ٤/٧٩].

ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾ [التوبة ٩/٤٤].

فإن قابلنا هذه الآية مع قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَـْٔذِنُوهُ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَـْٔذِنُونَكَ أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ﴾ [النور ٢٤/٦٢].

فعند المقابلة يحصل الإشكال ففي الآية الأولى ينفي الإيمان عمن يستأذن وفي الثانية يمدح الذين يستأذنونه ﷺ ويصفهم بالإيمان[١].

ومن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ﴾ [الأعراف ٧/٢٨].

مشكل عند مقابلته مع[٢]: ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾ [الإسراء ١٧/١٦].

٣ ـ **السبب الثالث**: الغموض في المعنى: كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا ۚ﴾ [المائدة ٥/٦].

فغسل ظاهر البدن واجب وأما غسل باطنه فساقط[٣].

---

(١) انظر مسائل الرازي ١١٦ وهذا الكتاب جميعه حول هذا المعنى (الإشكال الذي يحصل من مقابلة النصوص) وهو كتاب قيم جدير بالمطالعة يحتوي على أكثر من مائتي وألف سؤال.

(٢) مسائل الرازي وأجوبتها ١٨٦.

(٣) حاشية الإزميري/ المرآة ٤٠٨/١.

ولكن أشكل الأمر بالنسبة للفم فهو باطن من ناحية: إذ أن ابتلاع الريق لا يفسد الصوم وهو ظاهر من ناحية إذ أن دخول أي شيء إلى الفم لا يفسد الصوم كذلك لأنه لا يعتبر باطناً ـ من الجوف ـ فاعتبر الفقهاء أن غسل الفم واجب في الحدث الأكبر (الطهارة من الجنابة) وغير واجب في الحدث الأصغر (الوضوء من البول مثلًا).

٤ ـ **السبب الرابع**: لاستعارة البديعة: كقوله تعالى: ﴿قَوَارِيرَا۟ مِن فِضَّةٍ﴾ [الإنسان ٧٦/١٦].

فإن القارورة لا تكون من فضة. فبعد التأمل نجد أن قوارير: من الزجاج ففيه ميزة: الصفاء والشفافية وسيئة: وهي سهولة الكسر وأما الفضة ففيها نفاسة المعدن وصعوبة الكسر. ولكن سيئته أنه لا يشف. فتبينا أن القوارير ليست من زجاج ولا من فضة بل هي مادة أخرى فيها صفاء الزجاج وبياض الفضة وصلابتها[1].

ومن الأمثلة عليه كذلك قوله تعالى: ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ۝١٣﴾ [الفجر ٨٩/١٣].

فالصب يقتضي الدوام والاستمرار ولكن ليس فيه شدة والسوط بعكسه فيه الشدة وليس فيه الدوام فاستعير الصب للدوام، والسوط للشدة أي أنزل عليهم عذاباً شديداً دائماً[2].

ومن الأمثلة على هذا النوع كذلك قوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ [النحل ١٦/١١٢].

فاللباس لا يذاق ولكنه يشمل الظاهر ولا أثر له في الباطن والخوف بخلافه يعم الباطن فجاء العذاب شاملًا للظاهر والباطن.

---

(١) انظر كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٥٤/١ وكذلك حاشية الإزميري/ المرآة ٤٩/١ وابن ملك/ المنار ٣٦٥ وكذلك منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق... (٧٦).

(٢) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٥٤/١.

٥ ـ **السبب الخامس للإشكال**: دقة المعنى: كقوله تعالى: ﴿لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ۝٣﴾ [القدر ٩٧/٢].

وليلة القدر موجودة في كل اثني عشر شهراً فهذا يقتضي تفضيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة، إلا أن كثيراً من المفسرين قالوا أن المراد أن ليلة القدر خير من ألف شهر ليس فيها ليلة القدر. وهذا رأي شمس الدين الكردي وابن ملك ولأمر ما لم يقل الله عز وجل ـ ليلة القدر ـ خير من ثلاث وثمانين سنة(١).

وبعد هذا لنبدأ في تطبيقات فقهية على المشكل حتى تنجلي الصورة.

الفرع الثالث:
أمثلة عن المشكل: وفيه مسائل

المسألة الأولى:

﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة ٢٢٢/٢].

ففي هذه الآية إشكال سببه اشتراك كلمة أنى لعدة معان. فهي تأتي بمعنى كيف ﴿أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ وتأتي بمعنى من أين كقوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ وتأتي بمعنى متى «أنى تأت تجد ما يرضيك إن شاء الله».

ومن هنا اختلف الفقهاء في معنى ﴿أَنَّىٰ﴾ فاختلف على أثر هذا فقههم في الآية.

يقول ابن حجر: (اختلف في معنى أنى فقيل كيف وقيل حيث وقيل متى وبحسب هذا الاختلاف جاء الاختلاف في تأويل الآية)(٢).

---

(١) ابن ملك/ المنار ٣٦٤ وكذلك كشف الأسرار البزدوي ٥٣/١.

(٢) فتح الباري ٢٥٥/٩.

فالذين قالوا بأن معنى أنى: أين أجاز إتيان المرأة في دبرها كالقبل، والذين قالوا بأن معناها كيف: حرم إتيان المرأة في دبرها كدبر الذكر وقبل أن نتعرض إلى ذكر القائلين بكل رأي وأدلة كل فريق نريد أن نشير إلى اعتراض قد يورده بعض الأصوليين على استدلالنا بالآية كمثال للمشكل فيقول: (إن هذا مشترك قبل التأمل ثم أصبح مفسراً أو مؤولًا فإذا كان الدليل قطعياً بعد التأمل أصبح المشترك مفسراً، وإن كان الدليل ظنياً أصبح المشترك مؤولًا، وهذا الاعتراض أورده السراج الهندي في شرح المغني)[1].

فنقول رادين عليه: لا شك أن كلمة أنى مشتركة ففيها اشتراك. ولكن الإشكال وقع في حق إتيان المرأة في دبرها أهو كدبر الغلام فيحرم أم هو كقبل المرأة فيحل. ولا جرم أن الإشكال الذي هو حق الإتيان في دبر المرأة جهة مغايرة للاشتراك الذي وقع في كلمة أنى. والآية الواحدة تجوز أن تسمى باسمين متضادين من جهتين مختلفتين كما في آية السرقة فإنها ظاهرة في حق السارق وخفية في حق الطرار ومجملة في حق النصاب[2].

ونقطة أخرى يجب الانتباه إليها دائماً أن هذه الأسماء تقسيمات لا قسيمات فقد يكون اللفظ الواحد أو العبارة الواحدة: (خاصاً وحقيقة ونصاً).

والآن لنرى اختلاف الفقهاء حول مسألة إتيان المرأة في دبرها.

انقسم الفقهاء في هذه المسألة إلى فريقين:

١) الفريق الأول يبيح إتيان المرأة في دبرها. ٢) الفريق الثاني يحرم إتيان المرأة في دبرها.

والحق أن الخلاف بين الفريقين قوي فلكل أدلته التي يحتج بها.

١ ـ الفريق الأول الذي يبيح إتيان المرأة في دبرها:

ونسب هذا القول إلى سعيد بن المسيب ونافع وابن عمر ومحمد بن

---

(١) انظر ابن ملك/ المنار ـ مع الحواشي ابن الحلبي ٣٦٥.

(٢) شروح المنار وحواشيه ابن ملك والحلبي والرهاوي ٣٦٥.

كعب القرظي وعبدالملك ابن الماجشون وحكى ذلك عن مالك في كتاب له يسمى كتاب «السر» وذكر ابن العربي أن ابن شعبان أسند جواز هذا القول إلى زمرة كبيرة من الصحابة والتابعين وإلى مالك من روايات كثيرة في كتاب (جماع النسوان وأحكام القرآن).

وقال الكيا الطبري: وروي عن محمد بن كعب القرظي أنه كان لا يرى بذلك بأساً ويتأول فيه قول الله عز وجل: ﴿أَتَأْتُونَ ٱلذُّكْرَانَ مِنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٥﴾ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُمۚ﴾ [الشعراء ٢٦/١٦٥ ـ ١٦٦].

وقال: فتقديره تتركون مثل ذلك من أزواجكم ولو لم يبح مثل ذلك من الأزواج لما صح ذلك وليس المباح من الموضع الآخر مثلاً له[١].

وقد روي عن الشافعي أنه يقول بهذا القول، وقد رواه عنه الحاكم وابن عبدالحكم. فأما الحاكم فقال بعد الرواية: لعل الشافعي كان يقول ذلك في القديم فأما الجديد فالمشهور أنه حرمه. وأما ابن عبدالحكم فقد روى الماوردي في الحاوي وابن نصر بن الصباغ في الشامل وغيرهما عن الربيع أنه قال: (كذب والله يعني ـ ابن عبدالحكم ـ فقد نص الشافعي على تحريمه في ستة كتب. وتعقبه الحافظ في التلخيص[٢] فقال: لا معنى لهذا التكذيب فإن ابن عبدالحكم لم ينفرد به بل تابعه عليه عبدالرحمن بن عبدالله أخوه عن الشافعي ثم قال: لا خلاف في ثقة ابن عبدالحكم وأمانته. وقد نسب الشوكاني هذا الرأي إلى الرافضة[٣].

وقد روي الجواز عن مالك قال القاضي أبو الطيب في تعليقه أنه روى ذلك عنه أهل مصر وأهل المغرب ورواه أيضاً عنه ابن رشد في كتاب البيان

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/٩٤، وكذلك نيل الأحكام ٦/٢٢٨.

(٢) قال ابن حجر: وهذا أولى من إطلاق الربيع تكذيب محمد بن عبدالله بن عبدالحكم فإنه لا خلاف في ثقته وأمانته، وإنما اغتر محمد بكون الشافعي قص له القصة التي وقعت له بطريق المناظرة بينه وبين محمد بن الحسن. (انظر تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر ٣/١٨٢).

(٣) نيل الأوطار: منتقى الأخبار ٦/٢٢٨.

والتحصيل. وأما أصحاب مالك العراقيون فلم يثبتوا هذه الرواية وقد رجع متأخرو أصحابه عن ذلك وأفتوا بتحريمه[1].

وقد استدل هذا الفريق بالأدلة التالية:

١ ـ سبب نزول الآية: أخرج إسحاق بن راهويه عن طريق عون عن نافع عن ابن عمر: «أتدرون فيما أنزلت هذه الآية قلت لا قال: نزلت في إتيان النساء في أدبارهن»[2] أخرجه إسحاق بن راهويه في مسنده وفي تفسيره وكذا ابن جرير.

«وقد أخرج الطبراني في الأوسط عن ابن عمر قال: إنما نزلت على رسول الله ﷺ ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ رخصة في إتيان الدبر. وقد روي هذا الحديث عن نافع الذاروردي وجماعة ذكرهم ابن مردويه في تفسيره. في فوائد الأصبهانيين لأبي الشيخ وتاريخ نيسابور للحاكم وغرائب مالك للدارقطني»[2].

وقد روى ابن جرير عن عبدالرحمن بن القاسم قلت لمالك: أن ناساً يروون عن سالم كذب العبد على أبي فقال مالك: أشهد على زيد بن رومان أنه أخبرني عن سالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه مثل قال نافع. فقلت له: إن الحارث بن يعقوب يروي عن سعيد بن يسار عن ابن عمر أنه قال: أف أو يقول ذلك مسلم؟

فقال مالك: أشهد على ربيعة لأخبرني عن سعيد بن يسار عن ابن عمر أنه قال مثل قال نافع. وأخرجه الدارقطني من طريق عبدالرحمن بن القاسم عن مالك وقال: هذا محفوظ عن مالك صحيح[3].

وجاء في إحدى روايات الدارقطني عن مالك عن نافع عن ابن عمر «نزلت في رجل من الأنصار أصاب امرأته فأدبرها فأعظم الناس ذلك

---

(١) انظر نيل الأوطار ٦/٢٢٨ وتلخيص الحبير ٣/١٨٣.
(٢) فتح الباري شرح البخاري ٩/٢٥٥ ـ ٢٥٦ وكذلك تلخيص الحبير ٣/١٨٤.
(٣) فتح الباري ٩/٢٥٥ وتلخيص الحبير ٣/١٨٤.

فنزلت. قال فقلت له: من دبرها في قبلها فقال: لا إلا في الدبر»[1].

وأخرج أبو يعلى وابن مردويه وابن جرير والطحاوي من طريق زيد بن مسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري «أن رجلًا أصاب امرأته في دبرها فأنكر الناس ذلك عليه وقالوا: نعيرها فأنزل الله عز وجل هذه الآية وأخرجه النسائي تعليقاً»[2].

قال ابن حجر: وهذا السبب في نزول هذه الآية مشهور.

قال أبو بكر العربي في سراج المريدين: (أورد البخاري هذا الحديث في التفسير فقال: يأتيها في وترك بياضاً والمسألة مشهورة صنف فيها محمد بن سحنون جزءاً وصنف فيها محمد بن شعبان كتاباً وبين أن حديث ابن عمر في إتيان المرأة في دبرها)[3].

٢ ـ الاحتجاج بمعنى الآية من وجهين:

أ ـ فأتوا حرثكم: فقد أطلق الله عز وجل على المرأة اسم الحرث فهذا يدل على أن الحرث هو المرأة جميعها وليس المراد به مكان زرع الولد. فلما ذكر بعدها ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ فيدل على إطلاق الاستمتاع بأي وجه فيدخل فيه الدبر.

ب ـ أنى شئتم: ومعنى أنى هنا بمعنى ـ أين ـ وأين تدل على المكان فيكون المعنى أن الله عز وجل أباح للزوج التخير بين أماكن متعددة بدليل ـ أنى ـ أما حالات الإتيان في المكان الواحد ـ القبل ـ فلا تدل على تخيير بين الأماكن وكذلك لا يظهر منها معنى أنى[4].

٣ ـ الأصل في الأشياء الإباحة: ـ ما لم يرد دليل التحريم: ﴿وَقَدْ

(١) فتح الباري ٢٥٥/٩ وتلخيص الحبير ١٨٤/٣.
(٢) فتح الباري ٢٥٥/٩.
(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري ٢٥٥/٩.
(٤) تفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٢٣٩/٢.

﴿فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام ٦/١١٩].

فالأصل إباحة الاستمتاع ولا دليل على التحريم.

٢ ـ الفريق الثاني القائل بتحريم إتيان المرأة في دبرها:

وإلى هذا ذهب جمهور أهل العلم[١]. ومنهم الحنفية فقد قالوا: (إن هذا عندنا ولائط الذكر سواء في الحكم)[٢]. وروي عن ابن عباس والشافعي في الجديد كما قال الحاكم بعد رواية ابن الحكم بالإباحة: لعل الشافعي كان يقول ذلك في القديم وأما الجديد فالمشهور أنه حرمه[٣].

وقد حكى الإمام المهدي في البحر عن العترة[٤] جميعاً «وأكثر الفقهاء أنه حرام». وهذا الذي رجع إليه متأخرو أصحاب مالك[٥]. وهذا الذي رجحه القرطبي في تفسيره. قال أصبغ: (وقد سئل ابن القاسم المالكي عن هذه المسألة وهو في الجامع، فقال: لو جعل لي ملء هذا المسجد ذهباً ما فعلته)[٦].

وقد استدل هذا الفريق بأدلة منها:

١ ـ الآية الكريمة نفسها: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ وقد احتجوا بالآية من وجوه:

أ ـ سبب النزول: أخرج الترمذي وأحمد من وجه صحيح عن ابن عباس قال: جاء عمر فقال: يا رسول الله هلكت حولت رحلي البارحة فأنزلت هذه الآية: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ أقبل وأدبر واتق

---

(١) نيل الأوطار للشوكاني ٦/٢٢٧.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/٩٤.

(٣) نيل الأوطار للشوكاني ٦/٢٢٨.

(٤) البحر هو البحر الزخار وهو أهم مصدر اعتمده الشوكاني في نيل الأوطار بعد الفتح (فتح الباري).

(٥) نيل الأوطار ٦/٢٢٨.

(٦) تلخيص الحبير ٣/١٨٧.

الدبر والحيضة[١].

أما ما روي عن ابن عمر من أن سبب نزولها في رجل أتى امرأة من دبرها. فقد روي عن ابن عباس ما يرده.

(روى أبو داود من طريق مجاهد عن ابن عباس قال: إن ابن عمر وهم والله يغفر له إنما كان هذا الحي من الأنصار وهم أهل وثن مع هذا الحي من يهود وهم أهل كتاب فكانوا يأخذون بكثير من فعلهم، وكان أهل الكتاب لا يأتون النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة فأخذ ذلك الأنصار عنهم. وكان هذا الحي من قريش يتلذذون بنسائهم مقبلات ومدبرات ومستلقيات فتزوج رجل من المهاجرين امرأة من الأنصار فذهب يفعل بها ذلك فامتنعت فسرى أمرهما حتى بلغ رسول الله ﷺ فأنزل الله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ مقبلات ومدبرات ومستلقيات في الفرج)[٢].

ب ـ معنى الآية: ﴿أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ (كيف شئتم في موضع الحرث أي في منبت الولد فمعنى الآية يحل لكم الاستمتاع بالنساء في مكان واحد هو مكان الحرث بأية حالة أو بأية هيئة تريدون. ففرج المرأة كالأرض والنطفة كالبذر والولد كالنبات.

ويؤيد هذا المعنى أدلة كثيرة:

أ) اللفظة الكريمة «حرثكم» يدل على مكان الزرع وأنشد ثعلب:

إنما الأرحام أرضون لنا محترثات　　فعلينا الزرع فيها وعلى الله النبات[٣]

وهذا المعنى الذي عناه الإمام مالك حين قال لابن وهب وعلي بن زيادة لما أخبراه أن ناساً بمصر يتحدثون عنه أنه يجيز ذلك فنفر من ذلك

(١) فتح الباري ٢٥٧/٩.
(٢) فتح الباري ٢٥٧/٩ وكذلك تلخيص الحبير ١٨٥/٣.
(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٩٣/٣.

قائلًا كذبوا علي، كذبوا علي، كذبوا علي. ثم قال: ألستم قوماً عرباً؟ ألم يقل الله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ وهل يكون الحرث إلا في موضع المنبت[1]. قال القرطبي (أنى شئتم) معناه عند الجمهور من الصحابة والتابعين وأئمة الفتوى: من أي وجه شئتم مقبلة ومدبرة كما ذكرنا آنفاً (وأنى تجيء سؤالًا وإخباراً عن أمر له جهات)[2].

ب) القرائن التي أحاطت بكلمة ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ في السياق سباقاً ولحاقاً حددت معناها ورجحت الإتيان في القبل فقط وهذه القرائن هي:

١) فاعتزلوا النساء في المحيض: فاعتزال القبل في المحيض لأنه أذى. والأذى في محل الفرث والنجو[3] والقذر أشد وأنكى فاعتزاله أحرى وأولى.. لأن الله تعالى حرم الفرج حال الحيض لأجل النجاسة العارضة فأولى أن يحرم الدبر بالنجاسة اللازمة.

٢) فأتوهن من حيث أمركم الله: وفعل (فأتوهن) أمر يدل على الوجوب ولا يمكن أن يقال أنه يفيد وجوب إتياهن لأن ذلك غير واجب فوجب حمله على أن المراد منه أن من أتى امرأة وجب أن يأتيها في ذلك الموضع الذي أمر الله تعالى به، والدبر غير واجب بالإجماع الإتيان به ولذا تعين الإتيان في القبل[4].

التهديدات الثلاثة التي تلت ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ وهذه التهديدات الثلاثة هي: «وقدموا لأنفسكم، واتقوا الله، واعلموا أنكم ملاقوه». فهذه التحذيرات الثلاثة تقتضي أن هناك شيئاً مشتهى يجب الحذر منه ـ والقبل ـ قطعاً غير مقصود من هذه التحذيرات لأنه مباح ولا حذر من إتيانه. فبقي

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/٩٣ وانظر كذلك فتح الباري ٩/٢٥٦.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٣/٩٣.

(٣) النجو: ما يخرج من البطن من ريح أو غائط.

(٤) مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٢/٢٣٨.

الدبر الذي يجب الحذر من اقترابه(١).

٢ ـ الأحاديث التي تحرم الإتيان في الدبر: ومنها:

١) عن أبي هريرة قوله ﷺ: «**ملعون من أتى امرأة في دبرها**»(٢) رواه أحمد وأبو داود وأخرجه بقية أصحاب السنن وفي لفظ «**لا ينظر الله إلى رجل جامع امرأته في دبرها**». رواه أحمد وابن ماجه.

٢) وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**من أتى حائضاً أو امرأة في دبرها أو كاهناً فصدقه فقد كفر بما أنزل على محمد** ﷺ» رواه أحمد وأبو داود والترمذي وقال: «**فقد برىء مما أنزل**»(٣).

٣) وعن خزيمة بن ثابت (أن النبي ﷺ نهى أن يأتي الرجل امرأته في دبرها)(٣) رواه أحمد وابن ماجه.

٤) وعن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**لا تأتوا النساء في أعجازهن، أو قال في أدبارهن**»(٤) رواه أحمد.

٥) وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال في الذي يأتي امرأته في دبرها هي: «**اللوطية الصغرى**» رواه أحمد(٥).

وهذه الأحاديث أعلها كثير من المحدثين.

(فحديث أبي هريرة الأول فيه الحارث بن مخلد لا يعرف حاله. وأعل ابن حجر الحديث بالإرسال. وحديث أبي هريرة الثاني: قال البزار منكر وفيه حكم الأثرم ولا يحتج به، وأما حديث خزيمة ففي إسناده عمر بن أحيحة وهو مجهول واختلف في إسناده اختلافاً كثيراً، وحديث

---

(١) مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٢/٢٤٠.

(٢) نيل الأوطار ٦/٢٢٥ وتلخيص الحبير ٣/١٨٠.

(٣) نيل الأوطار ٦/٢٢٥.

(٤) قال في مجمع الزوائد: رجاله ثقات، انظر نيل الأوطار ٦/٢٢٦.

(٥) نيل الأوطار ٦/٢٢٦.

عمرو بن شعيب أخرجه النسائي وأعله)[1].

قال الشوكاني بعد أن أورد هذه الأحاديث: (ولا شك أن الأحاديث المذكورة في الباب القاضية بتحريم إتيان النساء في أدبارهن يقوي بعضها بعضاً فتنهض لتخصيص الدبر من ذلك العموم)[2].

وقال ابن حجر: (إن مجموع الأحاديث صالح للاحتجاج به ويؤيد القول بالتحريم أنّا لو قدمنا أحاديث الإباحة للزم أنه أبيح بعد أن حرم والأصل عدمه فمن الأحاديث الصالحة للإسناد حديث خزيمة بن ثابت[3] وحديث أبي هريرة[4] أخرجه أحمد والترمذي وصححه ابن حبان أيضاً...)[5].

رأينا في المسألة:

أنا أرى أن مجموع الأحاديث التي استدل بها الفريق الثاني المحرم للوطء في الدبر كلها ضعيفة أو معلولة أو مرسلة ولذلك لا يصلح أي منها للاحتجاج به بل مجموعها لا يصلح للاحتجاج به بدليل أقوال أئمة الحديث منهم البخاري والبزار والنسائي وأبي علي النيسابوري.

قال ابن حجر: (وذهب جماعة من أئمة الحديث كالبخاري والبزار والنسائي وأبي علي النيسابوري إلى أنه: لا يثبت في هذا الباب شيء من الأحاديث)[6].

أما البزار فقد قال: لا أعلم في هذا الباب حديثاً صحيحاً لا في

(١) نيل الأوطار ٢٢٦/٦ وكذلك تلخيص الحبير ١٨٠/٣.

(٢) نيل الأوطار ٢٢٨/٦.

(٣) قلنا فيه عمر ابن أحيحة وهو مجهول اختلف في إسناده اختلافاً كثيراً انظر نيل الأوطار ٢٢٧/٦.

(٤) حديث أبي هريرة قال عنه الحافظ في بلوغ المرام رجاله ثقات إلا أنه أعل بالإرسال/ نيل الأوطار ٢٢٧/٦.

(٥) انظر فتح الباري ٢٥٧/٩.

(٦) فتح الباري ٢٥٧/٩.

الحظر ولا في الإطلاق[1].

(وحكى ابن عبدالحكم عن الشافعي أنه قال: لم يصح عن رسول الله ﷺ في تحريمه ولا في تحليله شيء والقياس أنه حلال)[2].

ولذا نرى أن الحنفية حرموا إتيان النساء في أدبارهن: من الآية السابقة إشارة بقول اللكنوي[3]: (فالحق أن حرمة اللواطة مع امرأته بإشارة النص لا بالقياس)[4]. ومعنى كلامه أنه لا نص يدل بعين عبارته (بعبارة نصه) على تحريم لواطة المرأة ولذا فلا بد من دليل للتحريم فاستدل بالآية ولكن عبارة الآية في نظره لا تدل على التحريم وإنما معناها غير المقصود من السياق الذي ثبت بنظم الآية وهو (إشارة النص: الحرث) فالحرث بإشارة نصه يدل على أن المكان الذي يؤتى هو مكان الزرع فقط حتى أن الحافظ ابن حجر الذي قال معقباً على أقوال جماعة من أئمة الحديث على رأسهم البخاري - لا يثبت في هذا الباب شيء - فيقول ابن حجر أن من الأحاديث الصالحة الإسناد حديث خزيمة ابن ثابت وحديث أبي هريرة أخرجه أحمد والترمذي وصححه ابن حبان..

فحتى هذه الأحاديث ففيها مجهولون فحديث خزيمة كما ذكرنا سالفاً فيه عمر بن أحيحه وهو مجهول ثم قد اختلف في إسناده اختلافاً كثيراً وأما حديث أبي هريرة فقال الحافظ نفسه عنه في بلوغ المرام: رجاله ثقات إلا أنه أعل بالإرسال[5].

---

(١) نيل الأوطار ٦/٢٣٠ وتلخيص الحبير ٣/١٨٠.

(٢) نيل الأوطار ٦/٢٣٠.

(٣) قمر الأقمار/ نور الأنوار/ المنار (انظر كشف الأسرار على المنار ١/١٤٩ للنسفي).

(٤) إشارة النص: ما لا يوجبه سياق الكلام ولا يتناوله ولكن يوجبه الظاهر نفسه بمعناه من غير زيادة عليه أو نقصان كرجل ينظر ببصره إلى شيء ويدرك مع ذلك غيره بإشارة لحظاته: كقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمْ﴾. (فعبارة النص) ذلك على استحقاق المهاجرين من الفيء وأما إشارة النص فدلت على زوال ملك المهاجرين عما لهم في دار الحرب.

(٥) نيل الأوطار ٦/٢٢٧.

أما أسباب نزول الآية: فالروايات عن ابن عمر - التي تبيح الإتيان في الدبر - والتي قال عنها الحافظ ابن حجر: وهذا السبب في نزول الآية مشهور[1] وهي معارضة تماماً لرواية ابن عباس القائلة بأنها نزلت في رجل من المهاجرين تزوج أنصارية... وهذه الرواية لا تبيح الإتيان في الدبر، ولذا فلا نستطيع أن نحتج بأي سبب من أسباب النزول للاحتجاج في المسألة.

وبعد أن تعذر الاحتجاج بالسنة المطهرة لنصل إلى تقرير رأي لا بد من الرجوع إلى الآية نفسها مرة أخرى.

فالنظم الكريم يقول: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا۟ لِأَنفُسِكُمْ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٢٣﴾﴾ [البقرة ٢/٢٢٢ - ٢٢٣].

فالآيتان الكريمتان قطعة واحدة وفي معنى واحد والمعنى: أن إتيان النساء في القبل مباح لكم إلا في حالة المحيض فهنا يحرم عليكم قربهن، والقرب هو الوطء في القبل والاعتزال هو الامتناع عن الإتيان في القبل لأنه مكان الحيض بدليل: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾، فقد منع الإتيان حتى يأتي الطهر ثم قال تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾.

فكلمة «فأتوهن» جاءت جواباً للشرط وهو الطهارة والفاء واقعة في جواب الشرط، ومن المعلوم قطعاً أن الطهارة للفرج فقط (القبل) لأنه محل الحيض. ولذا فالمحل الذي أمر الله الإتيان به هو القبل ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾. جوابه ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾.

وأما الدبر: فليس له علاقة بحيض ولا طهر ولذا - والله أعلم - فإنه لا يمكن أن يكون مقصوداً أو داخلاً في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ

---

(١) فتح الباري ٩/٢٥٦.

﴿أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ ولا أظن أحداً من أهل اللسان يقول بأن الإتيان في الدبر من حيث ما أمر الله.

وتعود الآية الثانية لتؤكده «مكان المأتى الذي أمر الله به» فتجلى ما عسى أن يكون قد علق بالذهن من لبس فتجدده بمكان الحرث، والحرث هو المزرع أي المكان الذي يزرع فيه الولد لأن فيه حفظ النسل ببذر البذر فيه وذلك لأن النطفة في الرحم كالبذرة في الأرض كلاهما لحفظ الجنس وتأتي التحذيرات الثلاثة الأخيرة حتى لا يأتي الناس المشتهى الآخر ـ الدبر ـ في حال الحيض أو في أوقات الطهر.

ولذا فإنا نقول برأي جمهور الصحابة والتابعين والفقهاء القائل بتحريم الدبر ويمكن تلخيص أدلتنا فيما يلي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ جواب الشرط الطهارة ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ والطهارة في القبل لأنه مكان الحيض فهو ولذا المكان المأمور الإتيان فيه.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ﴾ بعد قوله عز وجل ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ ليوضح ـ وهو أعلم بمراده ـ أن مكان الإتيان المأمور به هو مكان الحرث أي الزرع بدليل قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱغْدُوا۟ عَلَىٰ حَرْثِكُمْ﴾ والحرث: هو الغلة[1] أي مكان الزرع ولا نزاع في أن مكان الزرع هو القبل.

٣ ـ إن حال الأمر بالمنع من إتيان القبل أثناء الحيض مناسب لذكر إباحة الدبر لو كان مباحاً ولكن الله تبارك اسمه لم يذكر ذلك ثم أعقب الآية الثانية التي أباحت الوطء في القبل ـ على أية حالة ـ بتحذيرات ثلاثة أوحت ـ والله أعلم ونحن لا نعلم ـ أن هناك شيئاً مشتهى غير القبل (ونظنه الدبر) لا بد من الحذر من قربه أو إتيانه.

٤ ـ إن الآيتين حذرتا من الشبه التي يثيرها اليهود وأوحتا بوجوب

(١) تفسير الجلالين سورة القلم ٢٢.

تمييز هذه الأمة لتستبين سبيل المؤمنين باستبانة سبيل المجرمين وبوجوب تميز الصف المؤمن نبهت الآيتان إلى وجوب العزلة الشعورية ثم العزلة العملية عن مشابهة أهل الكتاب خاصة ـ يهود ـ الأمة التي ناصبت العداء لهذا الدين منذ تميز لعبادته وصفه ونفسه. والله عز وجل يريد لهذه الأمة الوسط أن يكون لها شخصيتها وأن تتميز في كل شيء لا أن تكون في ذيل قافلة الرقيق تحاكي كل ناعق وتقلد كل دعي.

فالآية الأولى ـ في سبب نزولها ـ تحذر من واقع عملي لدى اليهود وهو مقاطعة المرأة مطلقاً أثناء الحيض، وأما الآية الثانية فهي تحذر كذلك من شبهة يثيرها اليهود وقالة يتقولونها من أن إتيان المرأة في قبلها من ناحية الدبر يأتي بالولد أحول[1] والروايتان كل منهما صحيحة:

---

(١) لقد ركز القرآن كثيراً وحرص رسول الله ﷺ على بناء الأمة المسلمة بناء متميزاً وإفراد شخصيتها لتكون القمة السامقة بين الأمم جميعاً. ولذا نهى رسول الله ﷺ محاكاة أهل الكتاب في كل شيء. فالنهي عن توليهم ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾ [المائدة ٥/٥١] ﴿إِن تُطِيعُوا۟ فَرِيقًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ كَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران ٣/١٠٠]، وتحتل هذه النقطة ـ عدم تقليد أهل الكتاب ـ مكانتها في القرآن خاصة في سورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة ومعظم السور المدنية. ومنها تغيير القبلة، والصلاة بالنعل من أجل مخالفة اليهود، وحديث مسلم «**فصل ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحر**» يقول ابن تيمية: وهذا يدل على أن الفصل بين العبادتين أمر مقصود للشارع وحديث أبي داود «**لا يزال الدين ظاهراً ما عجل الناس الفطر لأن اليهود والنصارى يؤخرون**» وحديث أحمد وابن ماجه «**لا يزالون بخير ما لم يؤخروا المغرب إلى طلوع النجوم مضاهاة لليهود وما لم يؤخروا الفجر إلى محاق النجوم مضاهاة للنصرانية**» وفي الصحيحين «**خالفوا المشركين أحفوا الشوارب واعفوا اللحى**» وحديث أحمد والترمذي «**غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود**» ومؤاكلة المرأة في الحيض، والنهي عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها خوفاً من مشابهة الكفار والنهي عن التخصر في الصلاة حتى لا يشابه اليهود وحديث مسلم في قوله ﷺ عندما أم الناس قاعداً وهم قيام «**أن كدتم آنفاً تفعلون فعل فارس والروم يقومون على ملوكهم وهم قعود**»، وحديث أحمد «**اللحد لنا والشق لأهل الكتاب**» كل هذه تدل على حرصه عليه الصلاة والسلام على تمييز الشخصية المسلمة ولذلك قال اليهود: «ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه» انظر هذا كله في كتاب ـ اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ـ لشيخ الإسلام ابن تيمية ص٥٧ ـ ٦٨ ومن أراد الاستزادة في هذا الموضوع والتوسع فيه فعليه بهذا الكتاب فإن فيه شفاء الغليل.

١) الأولى: في سبب نزول الآية الأولى: روى مسلم عن أنس «أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة منهم لم يؤاكلوها ولم يجامعوها في البيوت فسأل أصحاب النبي ﷺ النبي ﷺ فأنزل الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ...﴾ إلى آخر الآية. فقال رسول الله ﷺ **اصنعوا كل شيء إلا النكاح** فبلغ ذلك اليهود فقالوا: «ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه» فجاء أسيد بن حضير وعباد بن بشر فقالا: يا رسول الله إن اليهود تقول كذا وكذا فلا نجامعهن فتغير وجه رسول الله ﷺ حتى ظننا أن قد وجد عليهم فخرجا فاستقبلهما هدية من لبن إلى النبي ﷺ فأرسل في آثارهما فسقاهما فعرفا أن لم يجد عليهما»[١].

٢) الرواية التي في سبب نزول الآية الثانية: أخرجها البخاري ومسلم عن جابر قال: «كانت اليهود تقول إذا أتيت المرأة من دبرها في قبلها ثم حملت كان ولدها أحول» قال: فأنزلت: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة ٢/٢٢٣].

فالآيتان الكريمتان في موضوع واحد هو الوطء في القبل كيف يكون ومتى يحرم ورواية جابر رضي الله عنه تدل على هذا: «**إذا أتيت المرأة من دبرها في قبلها**»[٢].

وبهذا نكون قد جلينا الأمر كما نظن ولم يعد هناك أي مجال لقول قائل بأن الدبر مباح.

المسألة الثانية: الذي بيده عقدة النكاح

الآية الكريمة تقول: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ۚ وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٧﴾﴾ [البقرة ٢/٢٣٧].

والآية الكريمة تبين حكم المطلقات قبل الدخول بهن أن لهن نصف

(١) رواه مسلم، انظر النووي مسلم ٣/٢١١ ـ ٢١٢ وأخرجه أحمد انظر تفسير القاسمي ٣/٥٦٠.

(٢) انظر تفسير القاسمي ٣/٥٦١ وفتح الباري ٩/٢٥٧.

المهر المسمى إلا إذا أسقطت المرأة حقها في هذا النصف أو إذا عفا (الزوج أو الولي في حقه) ثم يذكر الطرفين بأنه لا بد من الإحسان في هذا الأمر ويحذرهم مغبة الانحراف إذ أنه على كل شيء رقيب.

والإشكال في هذه الآية فيمن (بيده عقدة النكاح) أهو الزوج.. أم هو الولي؟ فإن كان الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج فإن هذا يعني أن يتفضل الزوج على الزوجة بالزيادة عن النصف. فإن كان قد دفع إليها المهر كاملًا (وقد جرى لهم في هذا عادة) فإنه لا يرجع عليها بالنصف بل يسقط حقه فيه ويكون معنى يعفو: يسقط وإن لم يكن قد دفع لها إلا النصف فإنه يعطيها زيادة ويكون معنى يعفو في هذه الحالة يتفضل ويزيد.

أما إذا كان الذي بيده عقدة النكاح هو (الولي) وهو الذي لا ينكح إلا بإذنه أباً كان أو أخاً. فإن معنى الآية يكون بأن المرأة إذا كانت لها أهلية التصرف وهي بالغة راشدة فإنها تستطيع أن تسقط حقها في النصف وذلك بأن تقول في نفسها كما يقول الزمخشري: (ما رآني ولا خدمته ولا استمتع بي فكيف آخذ منه شيئاً)[1] أو يسقط حقها في نصف المهر وليها فيما إذا كانت قاصرة ـ سفيهة أو صغيرة أو مجنونة ـ وفي هذه الحالة يعود المهر كاملًا إلى الزوج ولا يخسر منه شيئاً. وقد قال بكل رأي من الرأيين فريق من الفقهاء.

١) قال بالرأي الأول أن الذي بيده عقدة النكاح هو (الزوج): علي وشريح وأخرجه الشافعي في السنن[2] بسنده عن محمد بن سيرين وسعيد بن جبير وسعيد بن المسيب ومحمد بن جبير بن مطعم وإليه ذهب أبو حنفية وأصحابه والثوري وابن شبرمة والأوزاعي والليث بن سعد وأبو ثور واختاره ابن جرير، واختاره الشافعي في الجديد في (أصح قوليه) وقال به مجاهد وابن عباس ونافع بن جبير وعطاء بن أبي رباح وقتادة ومحمد بن كعب

---

(١) تفسير الكشاف للزمخشري ١/١١٤.

(٢) بدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي مع السنن ٢/٣٢٦.

وطاووس والشعبي وهذا الرأي مال إليه أبو السعود في تفسيره وهو ظاهر مذهب أحمد[١].

٢) وأما القول الثاني بأنه الولي: فقد أسنده الدارقطني أيضاً إلى ابن عباس، قال: «وهو قول إبراهيم وعلقمة والحسن. وزاد غيره وعكرمة وطاووس وعطاء وأبي الزناد، وزيد بن أسلم وربيعة ومحمد بن كعب وابن شهاب والأسود بن يزيد والشعبي وقتادة والشافعي في القديم وشريح الكندي. وكذلك رواه ابن وهب وأشهب وابن عبدالحكم وابن القاسم عن مالك[٢]، وهذا الرأي الذي مال إليه الفخر الرازي ونسبه إلى جمهور المفسرين وكذلك الزمخشري في تفسيره ورجحه ابن العربي في أحكامه. يقول الزمخشري: «أنه قول ظاهر الصحة، عليه رونق الحق، وطلاوة الصواب»[٣].

وقد استدل الفريق الأول القائل بأنه الزوج بأدلة منها:

١ ـ روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال: «**الذي بيده عقدة النكاح الزوج**»[٤] أخرجه الطبراني في الأوسط، وابن أبي حاتم، وفي إسناده ابن لهيعة مختلف فيه.

٢ ـ أجمعوا على أن الولي لو أبرأ الزوج من المهر قبل الطلاق لم يجز، وكذلك بعده.

---

(١) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠٦/٣ وبدائع المنن ٣٢٦/٢ وأحكام القرآن لابن العربي ٢١٩/١ والمحلى لابن حزم ١٢٧/١١ وتفسير أبي السعود ٤٨٦/١ على هامش الفخر الرازي والمغني لابن قدامة ٧٢٩/٦.

ملاحظة: يجوز إثبات الواوين أو حذف إحداهما من طاووس عند الكتابة. انظر المفرد العلم في رسم القلم ١٦٧.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠٧/٣، وبدائع المنن ٣٢٦/٢، وأحكام القرآن لابن العربي ٢١٩/١، والكشاف ١١٤/١ والفخر الرازي ٢٧٧/٢.

(٣) الكشاف للزمخشري ١١٤/١.

(٤) القرطبي ٢٠٦/٣، وبدائع المنن ٣٢٦/٢.

٣ ـ أجمعوا على أن الولي لا يملك أن يهب شيئاً من مال موليته، وكذلك صداقها.

٤ ـ أخرج الشافعي بسنده عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه أنه تزوج امرأة ولم يدخل بها حتى طلقها، فأرسل بالصداق تاماً. فقيل له في ذلك، فقال: «أنا أولى بالفضل»(١) وكأنه يشير إلى بقية الآية: ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ وفي الأثر إشارة إلى أن الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج. والفضل في الآية هو أن تعفو المرأة عن شطرها، أو إتمام الرجل الصداق لها، فأقربهما للتقوى الذي يعفو لقول الآية: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ وَأَن تَعْفُوٓا۟ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾.

٥ ـ ذكر الله عز وجل الصداق في هذه الآية مجملًا بين الزوجين، وذكره في آيات أخر مفسراً. فقد قال جل ذكره: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾﴾ [النساء ٤/٤].

فلا مانع من قبول المهر إذا أسقطت المرأة حقها فيه للزوج خالصة بها نفسها.

وفي آية أخرى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ [النساء ٤/٢٠].

فنهى الأزواج أن يأخذوا من مهورهن شيئاً عند الطلاق. وفي آية ثالثة: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ﴾ [النساء ٤/٢٤].

وهذا بين الأزواج أنفسهم، ولا ذكر للولي في هذه الآيات سواء في إسقاط أو زيادة المهر، والمفسر يفسر المجمل، ولذا فهذه الآيات تفسر المجمل في آية: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ من أن الولي هو الزوج(٢).

---

(١) بدائع المنن ٢/٣٢٦.

(٢) انظر المراجع السابقة الثلاثة: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/٢٠٧ وأحكام القرآن لابن العربي ١/٢١٩، وتفسير الفخر الرازي ٢/٢٧٧.

٦ ـ إن الذي بيد الولي هو عقد النكاح، فإذا عقد حصلت العقدة وانتهى دور الولي، لأن العقدة الحاصلة بعد العقد في يد الزوج لا في يد الولي(١).

وأما أدلة القائلين بأنه الولي:

١ ـ إن إعطاء الزوج زيادة عن النصف يسمى هبة، فهذا يسمى فضلًا لا عفواً، ولا يسمى إسقاطاً. وأما تنازل المرأة عن حقها فهو الإبراء حقاً (الإسقاط).

٢ ـ لو أراد الله سبحانه ـ وهو أعلم ـ من قوله: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾. الزوج لكان التعبير من العلي القدير ـ كما نحسب ـ إلا أن يعفون (أي النساء) أو تعفوا ـ أنتم ـ (أي الأزواج). وإن انتقال التعبير من مخاطبة الأزواج ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾: إلى الغائب... ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ يدل على أن المقصود بهذا شخص ثالث غير الزوج الذي في صدر الآية، وغير الزوجة التي في وسطها ـ إلا أن يعفون ـ وهذا الشخص الثالث لا بد أن يكون هو الولي، ولذا فعندما ذكر تعالى الأزواج في نهاية الآية، عاد إلى الخطاب فقال: ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ لأن المراد به الأزواج، فهم المخاطبون به أولًا ومن المعروف أن الزوجة إما أن تكون أهلًا للتصرف فتعفو، أو تكون دون أهلية التصرف ـ لجنون أو صغر ـ فيعفو وليها الذي يتصرف في مالها، وهو الذي بيده عقدة النكاح.

٣ ـ إن الزوج كان قبل الزواج ليس بيده عقدة النكاح، إذ هو أجنبي، ثم يملك عقدة النكاح بعد العقد. ومن المعلوم أن عقدة النكاح كانت قبل الزواج بيد الولي، ثم هي تنتقل مرة أخرى بعد الطلاق فتعود إليه من الزوج.

٤ ـ إن النصف واجب على الأزواج، ولكن هذا الوجوب يسقط إذا

---

(١) تفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٢٧٧/٢٥.

عفت المرأة فأسقطته وكذلك يسقط هذا الوجوب إذا عفا الذي بيده عقدة النكاح ـ وهو الولي ـ أما لو حملنا المعنى على الزوج فإنه يكون المعنى أن نصف المهر واجب عليكم إلا أن يعفو الزوج نفسه فيزيد على النصف، وفي هذه الحالة لا معنى للاستثناء وفيه من الكلفة والبعد ما فيه[١].

رأينا في المسألة:

أن الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج وأدلتنا هي:

١) أن الآثار التي استدل بها هذا الفريق أوضح وآكد في المسألة خاصة وأن بينهم صحابياً وهو جبير بن مطعم الذي فهم من الآية أنه الزوج وقال أنا أولى بالفضل.

أما رواية ابن عباس فقد اضطرب النقل فيها فروي عنه روايتان إحداهما الزوج والأخرى بأنه الولي ولذا فلا يحتج بالرواية عنه. إلا أن الرواية عنه بأنه الزوج أقوى خاصة وأن تلميذه مجاهد (وإذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك) وكذلك تلميذه الآخر سعيد بن جبير يريان بأنه الزوج ثم الرواية الثالثة عن صحابي ثالث وهو الإمام علي ﷺ الذي يروي ابن حزم بسنده عن شريح قال: «سألني علي بن أبي طالب عن الذي بيده عقدة النكاح فقلت هو الولي فقال علي: بل هو الزوج»[٢]..

فهذان اثنان من الصحابة سيدنا علي بن أبي طالب وجبير بن مطعم يفهمان المقصود من الآية أنه الزوج وكذلك الرواية الراجحة عن ابن عباس.

هذا بالإضافة إلى حديث مرفوع أن (الذي بيده عقدة النكاح: الزوج)[٣]. وهذا الحديث هو الذي اعتمد عليه ابن قدامة لترجيح ظاهر

---

(١) انظر الانتصاف على هامش الكشاف ١١٤/١، وانظر هذه الأدلة كذلك في تفسير مفاتيح الغيب ٢٧٧/٢، وأحكام القرآن لابن العربي ٢١٩/١.

(٢) المحلى لابن حزم ١٢٧/١١.

(٣) أخرجه الطبراني في الأوسط وابن أبي حاتم وفي إسناده ابن لهيعة مختلف فيه. انظر بدائع المنن ٣٢٦/٢ وأخرجه الدارقطني. انظر المغني لابن قدامة ٧٢٩/٦ وكذلك انظر تفسير النصوص ص٦٢٨.

الرواية في مذهب أحمد. ويبدو أن هذا هو الرأي الذي رجع إليه أهل المدينة وإن كان الإمام مالك يرى أنه الولي.

ينقل ابن حزم بسنده عن أبي بشر - جعفر بن اياس بن أبي وحشية - عن سعيد بن جبير قال: «الذي بيده عقدة النكاح» الزوج.

وقال مجاهد وطاوس وأهل المدينة: هو الولي قال: فأخبرتهم بقول سعيد بن جبير فرجعوا عن قولهم)[1].

هذا بالنسبة للآثار عن الصحابة والتابعين:

٢) أما الأدلة الأخرى فمنها: أن عقدة النكاح لا تحصل إلا بعد العقد ي بعد الزواج ومن المتفق عليه بين الطرفين أن عقدة الزواج أثناء الزواج هي بيد الزوج قطعاً فهو الذي يستطيع أن يحلها في أي وقت يريده أما قبل الزواج فلا عقدة أبداً وكذلك بعد الطلاق لا عقدة، فالعقدة بيد الزوج دائماً فهو الذي ربطها وهو الذي يمكنه أن يحلها وحده.

٣) الاتفاق على أن الولي ليس له أن يتصرف في مال موليته وكذلك مهرها. وكذلك ليس للولي أن يبرىء الزوج من المهر قبل الطلاق وكذلك بعده.

٤) أما قول الفريق الآخر «بأن الله عز وجل خاطب الأزواج أولًا ﴿وَإِن طَلَّقۡتُمُوهُنَّ﴾ ثم عبر أخيراً بصيغة الغائب مما يدل على أن المقصود شخص آخر» فنقول رداً: إن هذا تنبيه لترغيب الزوج في العفو بإيراد معنى يستجيش العاطفة ويهز المشاعر ويحرك الوجدان وذلك أن الزوج هو الذي حبسها عن أزواج آخرين بمسكه بعقدة النكاح ثم جاء الآن يحل هذه العقدة دون أي جريرة من قبلها بل هو الذي يريد فكها فهذا المعنى يحمل النفس التي هزت من أعماقها بأن تبذل زيادة عن الفرض.

والتنبيه قد ورد كثيراً في القرآن وهو من البيان المعجز في هذا النظم الحكيم فيقول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم . . .﴾ [يونس ٢٢/١٠].

---

(١) المحلى ١٢٨/١١.

فانتقل من المخاطب - كنتم - إلى الغائب - بهم - والأمثلة كثيرة في الكتاب العزيز.

٥) أما قولهم: بأن العفو هو الإسقاط ولا يطلق العفو على الزيادة والتفضل فإنا نقول جاء في الكلام المعجز: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾[١].

والعفو هنا الزيادة عن الحاجة والفاضل عنها وتقول: أعطيته عفواً. أي بغير مسألة. فليس العفو قصراً على الإسقاط. وحتى لو سرنا معهم بأن العفو هو الإسقاط فلقد جرت عادة العرب أولًا أن يسوق إليها الصداق كاملًا فعندما يعطيها المهر كله ثم يطلق فإنه يسقط حقه في النصف الآخر والرواية عن جبير بن مطعم تثبت هذا العرف.

٦) وأخيراً فإن الجو العام للآية هو جو الأسرة فالآيات السابقة واللاحقة تتكلم عن النكاح والطلاق والرضاعة ونفقتها والخطبة والعدة والخلع والإيلاء فكل هذه بين الزوجين حتى أن آية: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾. دليل واضح على أن مهمة الولي تنتهي بعد عقد الزواج حتى لا يؤذي مشاعر الأسرة وحتى لا يفسد على الزوجين روابطهما بغيرته أحياناً وبحرصه مرة أخرى. وسبب نزول آية العضل يبين هذا المعنى إذ أن معقل بن يسار كان له أخت طلقها زوجها فأراد أن يراجعها زوجها فمنعها معقل بن يسار كما رواه الحاكم[٢].

فماذا بقي للولي بعد أن اجتمع الزوجان ثم كيف بيده عقدة النكاح وليس هنالك نكاح ولا عقدة إلا إذا أراد الزوج. وإذا انفكت العقدة عاد الزوج كالولي فلا نكاح إلا إذا رغب الزوج ووافق الولي.

هذا مبلغ علمنا والله يعلم وأنتم لا تعلمون. وننهي هذه المسألة بكلمة

---

(١) البقرة ٢/٢١٩ انظر تفسير الجلالين عند هذه الآية والمصحف المفسر/ محمد فريد وجدي.

(٢) تفسير الجلالين عند آية البقرة ٢٣٢.

ابن قدامة: «فالعفو الذي هو أقرب للتقوى هو عفو الزوج عن حقه، وأما عفو الولي عن مال المرأة فليس هو أقرب للتقوى، ولأن المهر مال الزوجة»[1].

المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة ٥/٦]

هذه الآية ظاهرة المعنى في وجوب الغسل عند الجنابة الكبرى ولكن الإشكال جاء في حق غسل الفم والأنف. أهما من خارج الجسم فيجب فيهما الغسل أم من داخل الجسم فيسقط حق الغسل فيهما بحكم التحاقهما بالداخل الذي يتعذر غسله.

ولكل من الاعتبارين ما يؤيده أما كونهما من خارج الجسم فمما يؤيده أن المضمضة والاستنشاق أثناء الصيام لا يفسدان الصيام ولو كانا من الداخل لكان دخول الماء فيهما يبطل الصيام لأن دخول أي شيء في الجوف يفسد الصوم.

أما كونهما من داخل الجسم فإن ابتلاع اللعاب الذي في الفم لا يفسد الصيام كذلك ولو كان الفم من خارج الجسم لكان دخول أي شيء إلى الجوف مفسداً للصيام.

فذهب إلى وجوب غسل الفم والأنف في الغسل والوضوء أحمد وإسحق، وأوجبهما في الغسل دون الوضوء الحنفية ولم يقل بوجوبهما الشافعي[2] ومالك وقد استدل من أسقط وجوبهما بأن الفم والأنف من داخل الجسم فهما ليسا من الوجه إذ الوجه هو المواجه للناظر والفم والأنف لا يواجهان الناظر. ثم هما من الباطن حقيقة (خلقة) وحكماً. فأما الحكم فهو أنه لو بلع الريق فإن صومه لا يفسد ثم لا يجب غسل فم وأنف الميت وكذلك من المعلوم بين الفقهاء اتفاقاً على أنه لا يجب غسل باطن العين

---

(١) المغني لابن قدامة ٦/٧٣٠.

(٢) انظر تفسير الفخر الرازي ٣/٣٦٦ وأحكام القرآن لابن العربي ١/٤٣٩.

والجفن من الداخل مع أن العين تشبه الأنف والفم فالاكتحال لا يفسد الصوم كما أن المضمضة لا تفسده كذلك.

وأما الحنفية فقالوا: إن هذا مشكل فإن غسل ظاهر البدن واجب بالإجماع وغسل باطنه ساقط بالإجماع للتعذر. وهذا ظاهر لا إشكال فيه ولكن الإشكال جاء بالنسبة للفم والأنف.

فهما: باطن من جهة (حقيقة وحكماً) فحقيقة بأن إغلاق الفم لا يرى داخله وكذلك حكماً لأن ابتلاع الريق لا يفسد الصوم.

وهما: ظاهر من جهة أخرى (حقيقة وحكماً) أما حقيقة فلأنهما فتحتان ظاهرتان فينظر في داخلهما وحكماً لأن المضمضة لا تفسد الصيام.

فلا بد من التأمل: وبالتأمل في الآية نرى المبالغة المستفادة من التشديد «فاطهروا» في حالة الجنابة أما في الوضوء من الحدث الأصغر فلا نرى مثل هذه المبالغة فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾ فغسل الوجه في الوضوء ليس فيه مبالغة ولذا فقد أسقطنا وجوب غسلهما في الوضوء، أما في حالة الاغتسال من الجنابة فلا بد من المبالغة بالحرص على غسل ما نستطيع غسله والفم والأنف عضوان يمكن أن يغسلا فلا يلتحقان بالباطن ولا نحكم عليهما بالضرورة.

وإنني لأستلطف الاستنباط الذي خرج به صاحب المرآة فقال: (والأحسن أن نجعل منشأ الإشكال المبالغة المستفادة من «اطهروا» فإنها تحتمل أن تكون: من جهة الكيفية بأن يجب الدلك وهذا الذي مال إليه مالك، وأن تكون: من جهة الكمية بأن يجب غسل ما هو ظاهر من وجه فبعد ما نظر في المحامل وتؤمل ظهر أن المراد هو الثاني)[1].

١) اعتراض: اعترض صاحب الكشف على أسرار البزدوي على التمثيل بهذه الآية على الإشكال فقال: (إن ما ذكروه لا يصلح نظيراً

(١) حاشية الإزميري/ المرآة ١/٤٠٨.

للمشكل لأن المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكره كذلك لأن معنى التطهر لغة وشرعاً معلوم ولكنه اشتبه بالنسبة إلى الفم والأنف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة إلى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل)[1].

ولقد رد عليه الإزميري بأن الخفي يزال خفاؤه بمجرد الطلب أما في هذه الآية فلم يزل الإشكال بمجرد الطلب بل استدعى التأمل وبعد التأمل وجد أن وجوب الغسل للفم في حالة الجنابة إلحاقاً بالظاهر وسقوط الوجوب في الوضوء إلحاقاً بالباطن[2].

ثم يمكن الرد على صاحب الكشف من أن الخفاء ليس في الصيغة في حالة الخفي. أما في هذه الآية فالإشكال في الصيغة نفسها (فاطهروا). ولكن أتكون المبالغة في الكيفية ـ الدلك ـ كما قال إمام المدينة (مالك)؟ أم المبالغة في الكمية فيدخل في الوجوب الفم والأنف؟ وهذا رأي صاحب المرآة، ثم لا نسلم أن التطهير معلوم لغة وشرعاً ـ بدليل الاختلاف بين الفقهاء ـ فلم يتضح إلا بعد التأمل.

٢) اعتراض آخر: قد يقول قائل: أن الإشكال يكون بدخول المشكل في إشكاله أي في نفس المشكل فالاشتباه في نفس المشكل.. أما في هذه الآية فالاشتباه في متعلقه ـ وهو الفم والأنف ـ فهما متعلق التطهر الذي فيه الإشكال الناشىء من المبالغة[3].

نقول مرة أخرى أن الإشكال جاء من معنى التطهر وكذلك هل يعم البدن الظاهر وهل يشمل هذا البدن المأمور بغسله الفم والأنف؟.

(١) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٥٢/١.

(٢) الإزميري/ المرآة ٤٠٩/١ وكذلك التلويح/ التوضيح ٤١٤/١.

(٣) الإزميري/ المرآة ٤٠٩/١.

المسألة الرابعة: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[1].

إن الإشكال الحاصل في هذه الآية بسبب الاشتراك في كلمة قرء فهي تستعمل للطهر والحيض فاختلف الفقهاء في المقصود من القرء في هذه الآية أهو الحيض أم هو الطهر؟

يقول ابن العربي في أحكام القرآن: (هذه الآية أشكل آية في كتاب الله تعالى من الأحكام تردد فيها علماء الإسلام)[2]. أما في اللغة فقد وردت كلمة قرء للحيض كقول الشاعر:

له قروء كقروء الحائض[3].

ومن ورودها بمعنى الطهر قول الأعشى:

أفي كل عام أنت جاشم غزوة ... تشد لأقصاها عزيم عزائكا
مورثة عزا وفي الحي رفعة ... لما ضاع فيها من قروء نسائكا[4]

قال أبو زيد (أقرأت المرأة إذا حاضت فهي مقرىء. وأقرأت إذا طهرت)[5].

---

(١) البقرة ٢٢٨/٢ ـ ومن الملاحظ أنه لم يستعمل هذه الآية أحد من المحققين كمثال للمشكل وإنما استعملوها مثالًا على المشترك ورأيت بعض المحدثين ضرب هذه الآية مثلًا على المشكل والمشترك كالأستاذ زكي الدين شعبان ٣٤٧ وص٣٦٧ وكذلك عبدالوهاب خلاف ص١٧٢ وكذلك ص١٧٩ وكذلك عباس حمادة في أصوله ص٤٤٦ والذي أراه متابعة للمحدثين أن هذا يصلح مثالًا للمشترك ويصلح مثالًا للمشكل، إذ قد يلتقي المشترك والمشكل في مثال واحد وقد ذكرنا أن أحد أسباب الإشكال هو الاشتراك فالمشترك قد يكون مشكلًا. ولا ننسى أن نذكر أن هذه الأقسام تقسيمات لا قسيمات، فقد يكون النظم الواحد (خاصاً وحقيقة ونصاً) وقد يكون (مشتركاً ومشكلًا).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ١٨٥/١.

(٣) أي طعنة فكان له دم كدم الحائض.

(٤) معناه من أطهار نسائك أي ضيعت أطهار نسائك فلم تغشهن مؤثراً للغزو فأورثك ذلك المال والرفعة.

(٥) مثال أبو عبيدة (الإقراء من الأضداد في كلام العرب).

قال أبو عمرو بن عبدالبر: (لم يختلف العلماء ولا الفقهاء أن القرء لغة يقع على الطهر والحيض[1] إنما اختلفوا في المراد في الآية)[2].

فلذا نرى أن اللغة لا تسعف أياً من الفريقين المختلفين في معنى القرء ولا يستطيع أي منهما أن يحل الإشكال لغوياً فلا بد من الطلب والبحث والتأمل حتى يستطيع كل من الطرفين أن يحتج لما يقول به. والآن دعنا ننظر لنرى من يقف في كل طرف، ثم لنرى الدعائم التي يستند عليها كل طرف حتى يثبت موقفه ويسند قوله.

١ ـ الطرف الأول القائل أن القرء هو الحيض: ومؤدى قولهم أن العدة تنتهي بانقطاع دم الحيضة الثالثة والغسل منها: وهو قول عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وابن مسعود. وروي عن أبي بكر الصديق وأبي موسى الأشعري وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وأبي الدرداء وعبدالله بن عباس وعبادة بن الصامت... وروي عن كثير من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين.

وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه وهو أصح الروايتين عند أحمد. وحكى الأثرم عن أحمد قوله: (الأكابر من أصحاب النبي ﷺ يقولون الإقراء الحيض)[3]. وهو قول مجاهد وقتادة والضحاك وعكرمة والسدي[4] وابن أبي ليلى وابن شبرمة وإسحق والثوري.

٢ ـ الطرف الثاني القائل بأن القرء هو الطهر: وهؤلاء يقولون بأن العدة تنتهي عند أول قطرة من الحيضة الثالثة وهو قول زيد بن ثابت وعائشة كما أخرجه عنهما الشافعي في السنن وقد نقل عن ابن عباس والفقهاء السبعة وهو مذهب مالك والشافعي وداود وأبي ثور وهو رواية عن أحمد[5].

---

(١) الفخر الرازي ٢/٢٤٧.

(٢) بدائع المنن ٢/٤٠٥ ـ ٤٠٧.

(٣) بدائع المنن ٢/٣٨٤.

(٤) انظر تفسير القرطبي ٣/١١٣. وبدائع المنن ٢/٣٨٤. والمحلى لابن حزم ١١/٦٢٩. وتفسير الفخر الرازي ٢/٢٥٧.

(٥) تفسير القرطبي ٣/١١٦ وبدائع المنن ٢/٣٨٤.

قال أبو بكر بن عبدالرحمن: (ما أدركنا أحداً من فقهائنا إلا يقول بقول عائشة في أن الإقراء هي الإطهار)[1] ومن الأدلة التي يحتج بها هذا الفريق (الأول) القائل بأنه (الحيض) ما يلي:

١ ـ أن الحكمة في تشريع العدة هي حفظ الأنساب وعدم اختلاطها وهذا لا يعرف إلا باستبراء الرحم ومعرفة براءة الرحم من الحمل لا تعرف إلا بالحيض فالقروء هي الحيضات إذ هي العلامة المميزة لفراغ الرحم من الجنين.

٢ ـ الاتفاق على أن الأمة لا توطأ إلا بعد الاستبراء بحيضة. والمقصود من الاستبراء والعدة واحد فلا بد أن تكون العدة بالحيضات. وفي هذا يقول ﷺ: «**لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة**»[2].

٣ ـ قال تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ ...﴾ [الطلاق ٤/٦٥].

فجعل الله عز وجل مناط العدة هو الحيض فإن لم يكن ينتقل من الحيض إلى الأشهر.

٤ ـ ورود بعض الروايات في تحديد عدة الأمة بالحيضات ففي الحديث المرفوع عن عائشة ﵂: «**طلاق الأمة طلقتان وعدتها حيضتان**»[3].

وأخرج الشافعي بسنده عن عمر بن الخطاب ﵁ قال: (ينكح العبد امرأتين ويطلق تطليقتين وتعتد الأمة حيضتين فإن لم تكن تحيض فشهرين أو

---

(١) تفسير القرطبي ١١٦/٣.

(٢) رواه أبو داود عن أبي سعيد الخدري وفي إسناده شريك القاضي وأبو الوداك وهما ضعيفان ورواه عبدالرزاق مرسلًا عن طريق طاوس والشعبي انظر مختصر أبي داود مع معالم السنن ٧٥/٣ وانظر المحلى لابن حزم ٦٢٩/١١.

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه انظر بدائع المنن ٤٠٦/٢ وفي إسناده ظاهر بن أسلم المخزومي ضعيف وقال الدارقطني وغيره: الصحيح أنه من قول القاسم بن محمد نفسه ورواه ابن ماجه عن طريق عطية العوفي.

شهراً ونصف)[1].

وفي الحديث الأول والثاني دليل على أن المعتبر في عدة الأمة هو الحيضات وكذلك عدة الحرة المعتبر فيها كذلك الحيضات.

٥ ـ نحن نقر أن كلمة قرء مشتركة بين الحيض والطهر لغة ثم جاء الشرع فحددها بالحيض ومنه قوله ﷺ: «**دعي الصلاة أيام أقرائك...**»[2] ومن المعلوم أن ترك الصلاة قطعاً في وقت الحيض وكذلك أخرج الشافعي بسنده عن أنس: «**قرء المرأة أو قرء حيض المرأة ثلاث أو أربع حتى انتهى إلى عشرة**»[3]. «قال الشافعي: قال لي ابن علية: الجد أعرابي لا يعرف الحديث»[3] وحديث أنس الموقوف يثبت أن القرء هو الحيض بدون تمحل ولا مماحكة.

٦ ـ أن القول بأن القرء هو الطهر يلزم ألا تتم المرأة بثلاثة قروء والله عز وجل حدد العدة (ثلاثة قروء) ولفظ ثلاثة اسم عدد خاص في مفهومه فلا بد من استيفاء الثلاثة فلو طلقها في آخر يوم في طهر لم تمس المرأة فيه لكان هذا الطهر محسوباً أحد الأطهار الثلاثة ثم يبقى عليها الطهر الثاني والطهر الثالث فإذا طعنت في الحيضة الثالثة فقد انقضت عدتها: فتكون عدتها قرئين وبعض القرء بينما القول بأن القروء هي الحيضات فإن المرأة تستوفي ثلاث حيضات إذ لا تتم عدتها عند هذا الفريق إلا بعد مرور ثلاث حيضات كاملة فتنقضي العدة بانقطاع دم الحيضة الثالثة والغسل منها.

٧ ـ لقد حدد الله ـ تعالى شأنه ـ أن العدة ثلاثة قروء فإن لم يكن حيض انتقلت إلى ثلاثة أشهر: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ ...﴾ [الطلاق ٦٥/٤].

ومن المجمع عليه أنه لا بد من استيفاء الأشهر الثلاثة وكذلك القروء الثلاثة لا بد من استيفائها.

---

(١) بدائع المنن ٣٥٢/٢.
(٢) النهاية في غريب الحديث ٣٢/٤.
(٣) بدائع المنن ٣٨/١.

٨ ـ إن القول بأن القرء هو الحيض أحوط وتغليب لجانب الحرمة وأبعد عن شبهة عدم استيفاء العدة بالقول بالإطهار. ففي القول بالحيض خروج من العدة بيقين.

هذه خلاصة أدلة القائلين بالحيض.

أما أدلة القائلين بأن القرء هو الطهر فهي:

١ ـ أولًا: تأنيث العدد في الآية (ثلاثة قروء) مما يدل على أن المقصود ـ والله أعلم ـ هو الطهر لأنه مذكر فيؤنث معه العدد.

٢ ـ يقول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ أي في وقت عدتهن وقال الزمخشري: (أي مستقبلات لعدتهن كأن تقول: زرته لليلة بقيت من محرم أي مستقبلًا ليلة بقيت منه)(١) ولذا تبتدىء العدة من وقت الطلاق هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن مطلق الأمر للفور عند كثير من الأصوليين فالأمر بالتربص ثلاثة قروء بعد الطلاق يبتدىء بعد الطلاق فوراً فإن أخرنا التربص بأن لا يعد الطهر الذي طلقت المرأة فيه كنا متراخين في تنفيذ الأمر(٢).

٣ ـ من المعلوم يقيناً أن الطلاق السني يكون أثناء الطهر ففي البخاري عن سالم: «أن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أخبره أنه طلق امرأته وهي حائض فذكر عمر لرسول الله ﷺ فتغيظ فيه رسول الله ﷺ ثم قال: **ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فإن بدا له أن يطلقها فليطلقها طاهر قبل أن يمسها فتلك العدة كما أمره الله**»(٣).

فالطلاق يكون في طهر لم تمس المرأة فيه ومن حين الطلاق يبتدأ القرء الأول.

٤ ـ أخرج الشافعي بسنده عن ابن شهاب عن عروة عن

---

(١) الكشاف للزمخشري ٤٦٥/٢، وتفسير الفخر الرازي ٢٤٧/٢.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ١٨٥/١ (والحق أن في النفس شيء من هذا الكلام).

(٣) فتح الباري ٢٧٨/١٠. وأخرج ابن ماجه عن ابن عمر بألفاظ قريبة من هذا المعنى. انظر سنن ابن ماجه ٦٥١/١ ط عيسى الحلبي.

عائشة ﵂ (أنها انتقلت حفصة بنت عبدالرحمٰن حين دخلت في الدم من الحيضة الثالثة قال ابن شهاب: فذكرت ذلك لعمرة بنت عبدالرحمن، فقال: صدق عروة وقد جادلها في ذلك ناس وقالوا: إن الله يقول: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ فقالت عائشة: صدقتم، وهل تدرون ما الإقراء؟ الإقراء: الإطهار)(١).

قال الشافعي: والنساء بهذا أعلم لأن هذا إنما يبتلى به النساء(٢).

وأخرج الشافعي بسنده عن عائشة قولها: «إذا طعنت المطلقة في الدم من الحيضة الثالثة فقد برأت منه»(٣).

أي انتهت رجعة زوجها إليها، أي انتهت عدتها.

٥ ـ وعن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبدالرحمن قال: «ما أدركت أحداً من فقهائنا إلا وهو يقول هذا ـ أي الإقراء هو الإطهار ـ»(٤).

٦ ـ وقد روى مالك والشافعي بسنديهما عن سليمان بن يسار: «أن الأحوص هلك بالشام حين دخلت امرأته في الدم من الحيضة الثالثة وقد كان طلقها فكتب معاونه إلى زيد بن ثابت. فكتب إليه أنها إذا دخلت في الدم من الحيضة الثالثة فقد برأت منه وبرىء منها، ولا ترثه ولا يرثها» ورواه الحاكم(٥).

هذه خلاصة أدلة القائلين بأن القرء هو الطهر.

رأينا في المسألة:

لا يسعنا بعد الاطلاع على أدلة الطرفين إلا أن نرجح قول الفريق

---

(١) بدائع المنن ٤٠٥/٢ أي أن السيدة عائشة نقلت حفصة بنت عبدالرحمن من منزل العدة حين طلقها المنذر بن العوام فاحتج عليها الناس.

(٢) انظر تفسير الفخر الرازي ٢٤٨/٢.

(٣) بدائع المنن ٤٠٥/٢. قال الحافظ في بلوغ المرام: رواته ثقات، إلا أنه معلول.

(٤) انظر تلخيص الحبير لابن حجر ٢٣٣/٣.

(٥) تلخيص الحبير لابن حجر ٢٣٣/٣.

الأول القائل بأنه الحيض وأدلتنا هي أدلة الفريق الأول، إلا أننا نزيد فنقول: أن استدلال الطرف الثاني بآية ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ ليس فيه ما يدل على محل النزاع حتى أن الزمخشري أورد هذه الآية دفعاً على اعتراض معترض على القول بأن القرء هو الحيض، فقد قال: «فإن قلت، فما تقول في قوله تعالى ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ والطلاق الشرعي إنما هو الطهر»، قلت: معناه مستقبلات لعدتهن، كما تقول: لقيته لثلاث بقين من الشهر، تريد مستقبلاً لثلاث، وعدتهن الحيض الثلاث.

بل إن الزمخشري ينكر أن من معاني القرء الطهر وقال: «يقال: أقرأت المرأة إذا حاضت». ويرد على الاستدلال بقول الأعشى: «لما ضاع فيها من قروء نسائكا»: الذي فسروه بأنه الطهر. فقال الزمخشري: «أراد لما ضاع فيها من عدة نسائك لشهرة القروء عندهم في الاعتداد بهن، أي من مدة طويلة كالمدة التي تعتد بها النساء. أو أراد من أوقات نسائك ولم يرد حيضاً ولا طهراً». وقد أورد الزمخشري قول أبي عمرو بن العلاء: (دفع فلان جاريته إلى فلانة تقرئها). أي تمسكها حتى تحيض للاستبراء[1].

والآية تبين الوقت الذي من السنة أن يكون الطلاق فيه، لكن لو طلق الرجل أثناء الحيض، ألا يكون الطلاق واقعاً؟ إنه يقع الطلاق، وفي هذه الحالة ألا تبتدأ العدة من الطهر الذي يلي الحيض على رأي هذا الفريق؟ ونتيجة لهذا فلا بد أن يكون مؤخراً لأمر العدة الذي يقتضي الفور كما يقول ابن العربي ـ رحمه الله ـ في أحكامه. وأما قول السيدة عائشة رضي الله عنها بأن الإقراء هو الإطهار «ففي أقوال الصحابة ـ ومنهم الخلفاء الأربعة ـ ما يكفي للرد عليها. وأما تعقيب الشافعي بأن النساء بهذا أعلم، فهل كان الخلفاء الأربعة بمعزل عن المجتمع الإسلامي إذن؟ وكذلك ألم يكن لهم أزواج؟ وكيف كانوا يقضون بالعدة والسكن ومتطلبات العدة؟ ويعارض قول عائشة حديث ابن ماجه عنها نفسها: «أمرت بريرة أن تعتد بثلاث حيض»[2].

---

(١) الكشاف للزمخشري ١٠٨/١.

(٢) نيل الأوطار ٣٢٦/٦. قال الحافظ في بلوغ المرام: رواته ثقات إلا أنه معلول.

فحجج الفريق الثاني إذن لا تنهض لتقابل أدلة الطرف الأول، زيادة على أن المعنى اللغوي يدعم الطرف الأول: إذ أن معنى القرء هو الاجتماع، وهو قول الأصمعي والأخفش والفراء والكسائي من جهابذة اللغة. قال الأخفش: «يقال: ما قرأت حيضة، أي ما ضمت رحمها على حيضة، وسمى الحوض مقراه لأنه يجتمع فيه الماء. ويقال أقرأ سم الحية إذا اجتمع» وقال عمرو بن كلثوم: «هجان اللون لم تقرأ جنيناً[1] أي لم يضم رحمها جنيناً» ومن المعلوم أن الدم يجتمع أثناء الحيض في الرحم، فهو أولى بمعنى قرء، لأن الاجتماع للحيض وأما قولهم: أن الطهر وقت اجتماع الدم في الجسم فهو مردود، ولا حاجة لمناقشته.

وما أجمل ما نقله الشوكاني عن ابن القيم قوله: «أن لفظ القرء لم يستعمل في كلام الشارع إلا للحيض، ولم يجيء عنه في موضع واحد استعماله للطهر: فحمله في الآية على المعهود المعروف من خطاب الشارع أولى بل يتعين. فإنه قال للمستحاضة «**دعي الصلاة أيام أقرائك**». وهو ﷺ المعبر عن الله، وبلغة قومه نزل القرآن. فإذا أورد المشترك في كلامه على أحد معنيين، وجب حمله في سائر كلامه عليه إذا لم يثبت إرادة الآخر في شيء من كلامه البتة. ويصير هو لغة القرآن التي خوطبنا بها وإن كان له معنى آخر في كلام غيره. وإذا ثبت استعمال الشارع للقرء في المحيض علم أن هذه لغته، فتعين حمله عليها في كلامه. ويدل على ذلك ما في سياق الآية من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِيٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾ [البقرة ٢/٢٢٨].

وهذا هو الحيض والحمل عند عامة المفسرين. والمخلوق في الرحم إنما هو الحيض الوجودي. وبهذا قال السلف والخلف ولم يقل أحد أنه الطهر»[2].

---

(١) انظر الأضداد في اللغة لابن بشار الأنباري ٢٢ ـ ٢٦ وكذلك الفخر الرازي في تفسيره ٢/٢٥٧.

(٢) نيل الأوطار ٦/٣٢٧.

وحكي في البحر عن العترة أن القرء حقيقة في الحيض، مجاز في الطهر، والكلام يحمل على الحقيقة، فإن تعذر الحمل على الحقيقة يصار إلى المجاز.

ولذا فإننا نميل إلى رأي الفريق الأول القائل بأن الأقراء هي الحيضات.

الفرع الرابع:
حكم المشكل[1]

بعد الإفاضة في التمثيل على المشكل لا بد أن نعرف حكمه. وقد ذكرنا في تعريفه أنه لا ينال المراد منه إلا بالتأمل بعد الطلب. إذن فلا بد لحل إشكاله وكشف المراد من شيئين:

الأول: الطلب: وذلك بتأمله في نظيره من لغة الضاد مما عقل معناه بأن نستحضر معاني الكلمة التي فيها الإشكال.

الثاني: التأمل: وذلك بملاحظة سياق الآية سباقاً ولحاقاً، وما يكتنفها من قرائن، وما يدعمها من أدلة عامة. ولذا فعندما أشكل علينا معنى «ثلاثة قروء» حصرن معنى قرء، فوجدنا أنه ينحصر في اثنين لا ثالث لهما: الطهر والحيض. فهذا هو الطلب.

ثم بدأنا نتأمل أيهما المقصود: الحيض أم الطهر؟ وبتتبع القرائن والاستعمالات وسياق الآية ونصوص القرآن العامة والخاصة والأحاديث والآثار رجحنا الحيض وهذا هو التأمل ـ ورجح غيرنا الطهر بأدلته وقرائنه. وبالتأمل يختلف حكم المشكل عن الخفي الذي يكفي فيه الطلب. فالمشكل كرجل اغترب عن وطنه فاختلط بأمثاله. فإنه يطلب أولاً أين هو، ثم يتأمل

---

(١) انظر كشف الأسرار/ البزدوي ٥٤/١ وأصول السرخسي ١٦٨/١ وكذلك فتح الغفار ١١٦/١ وكذلك فواتح الرحموت ٢١/٢، وحاشية الإزميري/ المرآة ٤٠٨/١ وكذلك منافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق ٧٦.

فيه ليتميز عن أمثاله. فحكم المشكل: «اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الإقبال على الطلب والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد منه فيعمل به»[(١)].

ملاحظة: نختتم بحثنا للمشكل بهذه الملاحظة من أنه لا يجوز نقل الحديث المشترك والمشكل بالمعنى، بل لا بد من نقله بألفاظه وكلماته، وذلك لأن المراد بالمشترك والمشكل لا يعرف إلا بالتأويل. والتأويل يكون بنوع من الرأي كالقياس فلا يكون حجة على غيره[(٢)]، بل يخشى أن يغير الناقل المعنى باستعمال ألفاظ من عنده إذ قد يلتبس عليه المعنى فيفهم منه غير المقصود بالحديث. زيادة على أن رسول الله ﷺ أوتي جوامع الكلم فلا يؤمن قصور المعنى المنقول بألفاظ غيره. ولا شك أن القصور في النظم متيقن عن كلام رسول الله ﷺ، ولذا جاء الحديث: «**ثم أداها كما سمعها**»[(٣)].

❊ ❊ ❊

---

(١) المصدر السابق.

(٢) أصول السرخسي ٣٥٧/١.

(٣) الحديث أخرجه الترمذي عن عبدالله بن مسعود قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**نضّر الله امرأ سمع منا شيئاً فبلغه كما سمع فرب مبلغ أوعى من سامع**» وقال الترمذي حسن صحيح. انظر سنن الترمذي حديث ٢٦٠٧ ج٢ ص٣٤ ط الحلبي. وأخرجه ابن ماجه في سننه حديث ٢٣٠ ج١/ ص٨٤. ورواه الدارمي في المقدمة، وأخرجه أحمد في المسند ٤٣٧/١ ـ ٤٢٣، وكذلك المسند ١٨٣/٥ ط الحلبي. وفي مسند أحمد تحقيق أحمد شاكر حديث رقم ٤١٥٧ ج٩٦/٦ وقال أحمد شاكر: أخرجه ابن حبان وصحح إسناده. انظر هذا الحديث كذلك في كشف الخفاء ومزيل الإلباس رقم ٢٨١٣ ج٤٤١/٢ وكذلك المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ج٤٧٢/٦.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثالث

المجمل

وفيه فروع:

١ ـ الفرع الأول: المجمل لغة واصطلاحاً.

٢ ـ الفرع الثاني: الألفاظ التي قد تلتبس بالمجمل: وفيه مسائل:

أ ـ المسألة الأولى: بين المشكل والمجمل.

ب ـ المسألة الثانية: بين المشترك والمجمل.

ج ـ المسألة الثالثة: بين العام والمجمل.

٣ ـ الفرع الثالث: أنواع المجمل.

٤ ـ الفرع الرابع: مسائل أجملها القرآن وبينتها السنة. وفيه مسائل:

أ ـ المسألة الأولى: بيان الصلاة.

ب ـ المسألة الثانية: بيان الزكاة.

ج ـ المسألة الثالثة: الربا.

٥ ـ الفرع الخامس: حكم المجمل.

الفرع الأول:
المجمل لغة واصطلاحاً

المجمل لغة:

هو المشتمل على جملة أشياء كثيرة غير ملخصة، يقال: أجمل الحساب والكلام ثم فصله وبينه. فيقال للحساب الذي لم يفصل والكلام الذي لم يبين تفصيله مجمل[1] ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾ [الفرقان ٢٥/٣٢].

أي مجتمعاً دفعة واحدة.

المجمل اصطلاحاً:

(ما اشتد خفاؤه: لسبب في صيغته، بحيث لا يفهم مراده إلا ببيان يرجى) فالمجمل هو القسم الثالث من أقسام المبهم وهو يقابل المفسر في أقسام الواضح وقد مر معنا أن المفسر هو أشد أنواع الواضح بياناً ووضوحاً، ولم يبق فوقه إلا المحكم الذي هو مثله في الوضوح ولكنه أقوى منه بسبب أنه غير قابل للنسخ ابتداء.

وما دام المجمل يقابل المفسر فهو أشد أنواع الخفي خفاء عدا المتشابه الذي يزداد خفاء عنه بسبب أنه غير قابل للبيان بينما المجمل يمكن أن يلحقه البيان.

والآن لنرجع إلى التعريف نشرحه ونوضحه. فهو يتكون من أربع فقرات:

١ ـ ما اشتد خفاؤه.

٢ ـ لسبب في صيغته.

---

(١) انظر القاموس المحيط ٣/٣٥١ وكذلك أساس البلاغة ١٣٤ والغريب في مفردات القرآن ٩٨ والمنجد ص١٠٢.

٣ - بحيث لا يفهم مراده إلا ببيان.

٤ - والبيان يرجى.

١ - ففي الفقرة الأولى: ما اشتد خفاؤه: فهو شديد الخفاء وهو يزيد خفاء على المشكل لسبب سيأتي وهو أن خفاء المشكل يمكن أن يزال بالطلب ثم التأمل في الصيغة دون ورود دليل خارجي وذلك بالتأمل في القرائن والأدلة العامة والمعاني اللغوية وترجيح أحدها. بينما في المجمل غير ذلك فلا بد من ورود بيان.

٢ - الفقرة الثانية: لسبب في صيغته وفي هذا يلتقي مع المشكل إذ أن خفاء المجمل والمشكل في الصيغة بينما الخفي ليس الخفاء في صيغته بل حدث الخفاء لعارض خارج الصيغة.

٣ - الفقرة الثالثة: بحيث لا يفهم مراده إلا ببيان: والبيان هو الاستفسار والبيان يكون ممن أجمل قوله فالمتكلم بالمجمل هو فقط الذي يزيل إجمال المجمل بإيراد بيان ما أجمله. وقد يكون البيان شافياً قاطعاً فيكتفى به للإيضاح، وذلك كما في بيان الرسول ﷺ للصلاة والزكاة فقد جاء بياناً شافياً قاطعاً لإجمال الصلاة والزكاة في نصوص القرآن: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [النور ٢٤/٥٦].

وأما إذا لم يكن البيان قاطعاً شافياً فإنه لا بد بعد الاستفسار من استعمال الرأي، وهو الطلب ثم التأمل، وذلك كما في آية الربا: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾، فقد جاء الربا مجملاً إلا أن رسول الله ﷺ بينه بالأصناف الستة: (البر والشعير والذهب والفضة والتمر والملح) إلا أن البيان لم يكن شافياً لأن الربا ليس منحصراً في هذه الأصناف الستة فهنا لا بد من الطلب والتأمل في استخراج علة من الأصناف الستة وسبب تحريمها وهذا مجال عريض لاختلاف الفقهاء سنعرض إليه إن شاء الله.

وقد جاء في تعريف المجمل لفخر الإسلام البزدوي: (لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل)[1].

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي ١/٥٤.

والحق أن الطلب والتأمل لا يلجأ إليه إلا إذا لم يكن البيان شافياً قاطعاً كآية الربا وحديث الأصناف الستة ولو قال الفخر البزدوي رحمه الله: (بل بالرجوع إلى الاستفسار أو إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل) لكان أدق وأحكم.

ولقد كان القاضي الدبوسي أدق في تعبيره إذ يقول: (ثم بعد البيان يلزمه ما يلزم بالمفسر والظاهر على حسب اقتران البيان)[1] أي إما أن يكون البيان ذا دلالة قطعية فيصبح المجمل مفسراً: (أي غير قابل للتخصيص ولا للتأويل) وإما أن يكون البيان ليس قاطعاً فهنا يصبح المجمل كالظاهر أي يقبل التأويل والتخصيص.

كذلك فإنه لا يصبح كالظاهر إلا بعد الطلب والتأمل، وهما مما يدخل فيه الرأي فلم تكن الدلالة قطعية.

ولقد اعتذر عبدالعزيز البخاري للبزدوي عن العبارة السابقة فقال: (فالشيخ لما أراد توضيح الفرق بينه وبين المشكل قال: لا بد فيه من الاستفسار أولًا ثم قد يحتاج فيه إلى ما يحتاج إليه في المشكل وهو الطلب والتأمل. ولهذا قدم نظير المشكل الذي يحتاج إلى الطلب والتأمل بعد البيان وهو الربا على المجمل الذي لم يحتج إلى أمر آخر بعد البيان كالصلاة والزكاة)[2].

وليس في اعتذار صاحب الكشف الدليل القاطع على أن مراد المصنف كما يقول بل ليس في عبارته ما يوحي بما اعتذر به البخاري - صاحب الكشف.

٤ - أما الفقرة الرابعة كلمة (يرجى): والجملة الفعلية من الفعل المبني للمجهول مع نائب الفاعل المضمر في محل جر صفة لبيان. وفي هذه الكلمة خرج المتشابه إذ أن بيانه لا يرجى. والحق أن هذه الكلمة تفسيرية

---

(١) تقويم أصول الفقه للدبوسي ٢٠٧ مخطوط دار الكتب.

(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي ١/٥٥.

وتوضيحية فهي زيادة في التعريف وإن كان صاحب مرآة الأصول قد أثبتها في تعريفه فقال في تعريف المجمل: (ما خفي مراده بحيث لا يدرك إلا ببيان يرجى)[1]، فإن المتشابه لا يلحق به بيان أصلًا فكلمة يرجى للتوضيح وليست للتقييد... إذ أن البيان لا يلحق إلا بالمجمل. فالخفي والمشكل لا يحتاجان إلى بيان خارجي إذ يفهم المعنى بمجرد التأمل بعد الطلب في حالة المشكل، وأما الخفي فيكفي فيه الطلب كما مر في حكم الخفي.

ويكاد تعريفنا يتشابه تماماً مع تعريف صاحب المرآة السابق ذكره والتعريفات كلها تدور حول التعريف الذي عرفنا به المجمل فقد عرفه:

١ - القاضي الدبوسي في التقويم فقال: (هو الذي لا يعقل معناه أصلًا، ولكنه احتمل البيان)[2].

٢ - عرفه السرخسي في أصوله فقال: (هو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار المجمل)[3].

٣ - عرفه الفخر البزدوي فقال: (هو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل)[4].

وهذا هو نفس تعريف النسفي، صاحب المنار، بالحرف الواحد. ولا غرو، فالمنار مأخوذ من كتابي فخر الإسلام البزدوي وأصول السرخسي. حتى لقد اتبع في ترتيبه أصول البزدوي[5].

٤ - وعرفه الأستاذ الفاضل محمد أديب الصالح تعريفاً طويلًا ذكر في التعريف أسباب الإجمال... فقال المجمل: (اللفظ الذي خفي من ذاته

---

(١) الإزميري/ مرآة الأصول/ مرقاة الوصول ٤٠٩/١.
(٢) تقويم الأدلة للدبوسي ٢٠٦/١.
(٣) أصول السرخسي ١٦٨/١.
(٤) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٥٤/١.
(٥) انظر كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ٣/١ وانظر كذلك كشف الأسرار/ المنار ١٥٠/١ وابن ملك/ المنار ٣٦٥.

خفاء جعل المراد منه لا يدرك إلا ببيان من المجمل. سواء كان ذلك الخفاء لانتقال اللفظ من معناه الظاهر في اللغة إلى معنى مخصوص أراده الشارع أم كان لتزاحم المعاني المتساوية أم كان لغرابة اللفظ نفسه)(1) ونحن نرى أن في هذا تطويلًا لا حاجة إليه خاصة ونحن بصدد التعريف الذي يقتضي الاقتضاب والاختصار دون الإخلال بإيضاح المعرف. فذكر أسباب الإجمال لم يذكرها أحد من المحققين - على حد ما اطلعت عليه بقدر طاقتي - ولا أحد من الشارحين وكذلك ما اطلعت على أحد من المحدثين ضمن التعريف أسباب الإجمال.

وعلى كل حال فالتعريفات كلها تتلخص في كلمة واحدة: (إن المجمل لا يفهم إلا ببيان خارجي).

الفرع الثاني: الألفاظ التي قد تلتبس بالمجمل

هنالك ألفاظ تكاد تكون متشابهة حتى ليلتبس على المرء أحياناً أن يفرق بينها فيختلط أمرها في الذهن حتى ليعدها بعض الناس من نفس النوع وهي في حقيقتها من نوع آخر.

وقد مرت بنا عبارة صاحب التقويم (القاضي الدبوسي) في المشكل وهي: (حتى كاد المشكل أن يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما)(2).

ومن الألفاظ التي تكاد تختلط بالمجمل:

١ - المشكل.

٢ - المشترك.

---

(١) تفسير النصوص ١/٢٧٧ - ٢٧٨.

(٢) تقويم الأدلة ٢٠٥ مخطوط دار الكتب.

٣ ـ العام.

وسنعقد فيما يلي مقارنة بين كل من هذه الثلاثة وبين المجمل:

المسألة الأولى: بين المشكل والمجمل

تبين مما سبق أن المشكل والمجمل يلتقيان في صفات ويفترقان في أخرى. فالمشكل يشابه المجمل في أنهما قسمان من أقسام المبهم وكذلك هما قسمان متتاليان من أقسام المبهم، وكذلك كل منهما خفاؤه في صيغته إلا أنهما يختلفان في نقطة واحدة وهي:

أن المشكل يدرك معناه بدون ورود بيان من المتكلم يوضح مراده بل يمكن إزالة الخفاء بمجرد الطلب ثم التأمل وقد بينا ذلك بالأمثلة التي ضربناها على المشكل مثل: ﴿فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة ٢/٢٢٢]. ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة ٢/٢٣٧]. ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة ٢/٢٢٨].

وكل هذه وصلنا إلى ترجيح المعنى المراد بمجرد التأمل في القرائن التي أحاطت بالسياق لفظية كانت أو حالية.

أما المجمل: فإنه خال من القرائن وسبب إجماله هو (المتكلم) نفسه فلا يستطيع إزالة خفائه (إجماله) إلا المتكلم نفسه ومن هنا لا بد من ورود البيان حتى يزول الإجمال.. وإليك هذا المثال عن المجمل:

(سئل ابن جريج عن أبي بكر الصديق وعلي رضي الله عنهما أيهما أفضل؟ فقال أقربهما إليه. فقيل من هو؟ قال: من بنته في بيته)[1] فأنت لا يمكنك أبداً أن تفهم مراد ابن جريج أيهما أقرب فأنت تعرف صلة القربى ـ الرحم بين علي رضي الله عنه وبين المصطفى ﷺ وكذلك تعرف قربى أبي بكر رضي الله عنه من حيث المكانة منه ﷺ. وكذلك الإجابة الثانية: (من بنته في بيته) فابنة أبي بكر في

(١) انظر فصول البدائع في أصول الشرائع ٢/٩٨.

بيته ﷺ وابنته ﷺ في بيت علي ﷺ. ولا بد في هذه الحالة من اللجوء إلى ابن جريج نفسه حتى يوضح المعنى الذي يقصد إليه.

هذه واحدة.. ونقطة أخرى نريد أن نوضحها: إن المجمل يصبح مشكلًا إذا كان بيانه غير شاف. كالربا مثلًا فإنه مجمل وبعد ورود الحديث الذي يبين الربا في الأصناف الستة انتقل من الإجمال إلى الإشكال. لأن الحديث لم يبين الربا البيان القاطع الحاسم فلا بد بعد أن أصبح المجمل مشكلًا من الطلب والتأمل لإيضاح الإشكال.

وقد شبه الأصوليون المشكل: كرجل غريب اختلط بسائر الناس في بلدة معروفة فالرجل يطلب أولًا في ذلك الموضع، وثانياً يتأمل في أمثاله ليوقف عليه.

وأما المجمل: فقد شبهوه برجل غريب اختلط بسائر الناس ولكن في بلدة غير معروفة فلا بد هنا من ثلاث خطوات لمعرفته:

١) الاستفسار لمعرفة البلدة التي هو فيها.

٢) الطلب لمعرفة الناس الذين هو بينهم.

٣) التأمل في أمثاله لاستخراجه من بينهم[١].

فالمشكل غريب في بلدة معروفة والمجمل غريب في بلدة غير معروفة.

وقد شبه القاضي الإمام الدبوسي المجمل برجل ضل الطريق فلا بد له من الاستفسار أولًا[٢].

ونختتم المقارنة بين المشكل والمجمل بعبارة السرخسي: (إن المراد في المشكل قائم والحاجة إلى تمييزه من إشكاله والمراد في المجمل غير

---

(١) انظر كشف الأسرار/ المنار للنسفي ١/١٥٠، وكشف الأسرار/ البزدوي ١/٥٤ ـ ٥٥. وابن ملك/ المنار ٣٦٦ وحاشية الرهاوي عليه.

(٢) تقويم الأدلة ١/٢٠٧ مخطوط دار الكتب.

قائم ولكن فيه توهم معرفة المراد بالبيان والتفسير والبيان غير متصل بالصيغة)[1].

المسألة الثانية: بين المجمل والمشترك

المشترك: لفظ وضع لمعان متعددة بأوضاع متعددة[2] كلفظ العين للباصرة والجارية ونفس الشيء، ولفظ السنة للهجرية والميلادية. وأسباب الاشتراك كثيرة منها: اختلاف القبائل في استعمال اللفظ الواحد للدلالة على معان متعددة ومنها استعمال اللفظ لمعنى لغوي ثم نقله إلى معنى شرعي كالصلاة والزكاة ومنها استعمال اللفظ لمعنى حقيقي ثم استعماله لمعنى مجازي حتى يشتهر المعنى المجازي كلفظ الغائط.

وأنواع المشترك: الاسم: بأن يكون الاشتراك في الاسم (كالقرء) أو الفعل (كفعل الأمر للتهديد أو للندب أو للإيجاب) أو الحرف (كالواو للعطف والحال)[2].

وللمشترك حالتان بالنسبة إلى فهم المعنى:

١ ـ النوع الأول: ما يمكن فهمه بالقرائن (بالطلب ثم التأمل) أي ما يمكن ترجيح أحد وجوهه دون ورود بيان خارجي فهذا مشكل كما أشرنا إلى ذلك عند استدلالنا بآية: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة ٢٢٨/٢].

فكلمة قرء (مشترك) وهي مشكل في وقت واحد.

٢ ـ النوع الثاني: ما لا يمكن ترجيح أحد وجوهه إلا ببيان خارجي، فهذا قسم من المجمل على الرأي الراجح عند المحققين من أصوليي الحنفية، فهم يختلفون بالنسبة لصلة المجمل بالمشترك على رأيين:

أ ـ الرأي الأول يقول: بأن كل مشترك تعذر ترجيح وجه من وجوهه لغة،

---

(١) أصول السرخسي ١٦٨/١.

(٢) أصول الفقه لعبدالوهاب خلاف ١٧٧ ـ ١٧٩ وزكي شعبان ٣٤٧ ـ ٣٥٠.

أو بالقرائن هو قسم من المجمل. . وهذا الرأي نسبه عبدالعزيز البخاري[(١)] إلى معظم أصوليي الحنفية ومن أمثلته لفظ «الصريم» فإنه يطلق على الليل، والصبح جميعاً على الاحتمال، وكذلك كلمة «مولى» فإنها للسيد، وللعبد، فهذه الألفاظ مشتركة وهي في نفس الوقت من قبيل المجمل وهذا هو رأي الخادمي صاحب مجامع الحقائق، وكذلك رأي الكوز الحصاري[(٢)] وهو رأي (أبي بكر الرازي الجصاص)[(٣)] في أصوله إذ يقول: «والأسماء المشتركة متى وردت مطلقة فهي مجملة، لا يصح اعتبار العموم فيها»[(٤)].

ويضرب الجصاص أمثلة لذلك منها الآية: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ﴾ [الإسراء ١٧/٣٣].

ويقول: بأن السلطان اسم يقع على معان مختلفة مشتركة في الأسماء لأن الحجة تسمى سلطاناً، والسلطان الذي يملك الأمر والنهي وغير ذلك.

ونحو قول القائل: «وجدت» فإنه يكون للموجدة وهي للغضب، وللمحبة، ومن وجدان الشيء. ثم يضرب مثالًا ثالثاً سنعرض إليه بالتفصيل ـ إن شاء الله ـ وهو (بطلان وصية من أوصى لمواليه، وله موال أعتقوه، وموال أعتقهم)[(٥)].

ب ـ الرأي الثاني يقول: بأن اللفظ الذي يحتاج إلى بيان، ولا يمكن ترجيحه بالتأمل لا يسمى مشتركاً أبداً، بل هو مجمل. وهذا يعني أن المشترك مباين تماماً للمجمل في الوجود، والمفهوم، وهذا الرأي نسبه

---

(١) انظر كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤٢/١، وانظر كذلك تيسير التحرير لباد شاه ١٥٩/١، وفتح الغفار على المنار ١١٦/١.

(٢) انظر منافع الدقايق في شرح مجامع الحقايق للكوز الحصاري ٦٨ وأما المجامع فهو لأبي سعيد الخادمي.

(٣) مخطوط أصول الفقه لأبي بكر الرازي الملقب بالجصاص ج١ لوحة ٣٠ مخطوط في المكتبة الأزهرية.

(٤) مخطوط أصول الفقه لأبي بكر الرازي الملقب بالجصاص ج١ لوحة ٣٠ مخطوط في المكتبة الأزهرية.

(٥) مخطوط أصول الجصاص ٣١/١.

معظم الشارحين إلى: (فخر الإسلام البزدوي)[1]، فظاهر كلام البزدوي يدل على أنه يرى هذا الرأي فهو يقول عن المشترك: «وهذا يفارق المجمل، لأن المشترك يحتمل الإدراك بالتأمل في معنى الكلام لغة برجحان بعض الوجوه على بعض، فقبل ظهور الرجحان سمي مشتركاً، فأما المجمل فما لا يدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعاً، أو لانسداد باب الترجيح لغة، فوجب الرجوع فيه إلى بيان المجمل»[1].

وقد نقل البابرتي عن بعض الشارحين نسبة هذا القول إلى الفخر البزدوي فيقول: «قيل: إنما يعرض الشيخ لذلك، لأن بعض من صنف في هذا الفن جعل المشترك من أنواع المجمل، فنفاه بقوله: وهذا يفارق المجمل»[2].

ويعني بالشيخ: الفخر البزدوي. وكذلك نسبه صاحب بيان الوصول إلى علم الأصول إلى الفخر البزدوي فقال: «وظاهر كلام المصنف يشير إلى هذا»[3].

وبناء على هذا الرأي فالمشترك يخالف المجمل من نواح:

١ ـ المشترك يحتمل الإدراك لغة، بينما المجمل لا يحتمل ذلك، لأنه لا مدخل للإدراك اللغوي في المعنى الذي يكون ثبوته شرعاً، أو فيما انسد فيه باب الترجيح لغة[4].

٢ ـ إن المشترك لفظ تعدد معناه بتعدد الوضع، أما المجمل فله أسباب كثيرة، فقد يكون لغرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه أبداً، كلفظ الهلوع، أو لانتقال اللفظ من معناه اللغوي إلى معنى شرعي غير

---

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤١/١ ـ ٤٣. يقول عبدالعزيز البخاري معلقاً على عبارة البزدوي المذكورة أعلاه: «وظاهر كلام المصنف يشير إلى الوجه الثاني» يعني أن البزدوي يرى هذا الرأي. راجع كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤٣/١.

(٢) مخطوط (التقرير على أصول البزدوي للبابرتي ١٥/١) في دار الكتب المصرية.

(٣) بيان الوصول إلى علم الأصول مخطوط في دار الكتب المصرية. انظر ج١ لوحة ٢٢.

(٤) التقرير على أصول الفخر البزدوي للبابرتي. انظر ج١ لوحة ١٥.

الأول كالصلاة فهي لغة للدعاء، وشرعاً ألفاظ وحركات معينة حددها الشارع[١].

مثال حول المشترك والمجمل:

«إذا أوصى لمواليه بثلث ماله وكان له موال أعتقوه وموال أعتقهم ثم مات ولم يبين المقصود منها وكان الموصي غير عربي».

وقد نصت كثير من كتب الحنفية ـ على ـ هذا الشرط «بأن يكون الموصي غير عربي».

وذلك لأن العربي لا يسترق ولا يسبى، فلا يكون للعربي أسياد أصلًا حتى يظن أنهم قد أعتقوه فيكون له موال من أسفل فقط، ولا يكون له موال من أعلى. فلا اشتراك ولا إجمال في وصية العربي لمواليه[٢].

فإذا لم يكن الموصي عربياً، وأوصى لمواليه دون تحديد، فهنا اختلفت الآراء عند الحنفية: ففي ظاهر الرواية: الوصية باطلة. قال الحاكم الشهيد في الكافي: «فوجب التوقف حتى يقدم البيان ولم يوجد فبطل ضرورة»[٣]. وحجة هذا القول (بالبطلان) أن لفظ المولى مشترك بين معنيين أحدهما المولى الأعلى ـ مولى النعمة ـ والثاني ـ المولى الأسفل ـ المولى المنعم عليه. فلا ينتظمهما معنى واحد في موضع الإثبات[٤] وذلك لاختلاف

(١) التحقيق شرح منتخب الأخسيكتي.

(٢) انظر غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام ٤٤٣/٢. وكذلك المبسوط للسرخسي (وهو الكتاب الذي شرح فيه ظاهر الرواية ـ الكتب الستة عند الحنفية) ١٦٠/٢٧.

(٣) الدرر الحكام شرح غرر الأحكام ٤٤٣/٢ والحاكم الشهيد هو صاحب كتاب الكافاني الذي جمع كتب ظاهر الرواية الستة.

(٤) ملاحظة: قلنا أن المشترك لا عموم له في موضع الإثبات هذا باتفاق الحنفية. أما المشترك في موضع النفي فقد اختلف فيه فمنهم من قال: يعم كالنكرة في سياق النفي تعم والمشترك كالنكرة لأن كلًا منهما يتناول واحداً من الجملة غير عين. ومنهم من قال أنه لا يعم وقد فرق صاحب الكشف: بأن عموم النكرة في النفي والمشترك، فقال فعموم النكرة في النفي إنما يثبت ضرورة صدق خبره لا بموجب اللفظ ومثل تلك =

المقصود من الوصية لكل منهما فالوصية للمولى الأعلى شكر على النعمة والوصية للمولى الأسفل زيادة بر وإحسان وإنعام عليه. وهما مختلفان ومتضادان فلا يمكن الجمع بينهما فبطلت الوصية وذلك لأنه لا عموم للمشترك في موضع الإثبات باتفاق فبقي الموصى له مجهولاً[1].

وخلاصة القول: أن لفظ موالي في الوصية مجمل فلا يعمل به حتى يأتي البيان والبيان يأتي من المجمل: (الموصى نفسه) وقد مات فبطلت الوصية.. وهذا هو الرأي الذي مال إليه السرخسي في أصوله ومبسوطه.

٢) أما أبو حنيفة رحمه الله، فقد اختلفت عنه الرواية: فنقل عنه أنها للمولى الأسفل فقط، لأن الوصية بزيادة الأجر وطمعاً في البر والإحسان. والناس يقصدون بالبر المولى الأسفل دون الأعلى. وذلك لأنه لو وقف على مواليه كان الواقف للأسفل (الذين أعتقهم) دون الأعلى (الذين أعتقوه) كذلك ههنا. وروي عنه رواية أخرى: أنها بين الفريقين بالنصف لأن الاستحقاق بالاسم وهما في استحقاقه سواء. وذلك لأنه لو أوصى لإخوته وله أخ لأب وأم وأخ لأم فإن الوصية بينهم الاستحقاق بالاسم وكذلك الأمر هنا[2].

٣) وأما أبو يوسف: فقد اختلفت عنه الرواية: فروى عنه بعضهم أنها للمولى الأعلى وذلك لأن شكر المنعم واجب بينما البر إلى من أحسنت إليه مندوب والواجب مقدم على المندوب ويمكن القول أن الدخول لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم[3].. وأما الرواية الثانية: فهي

= الضرورة لم يوجد في المشترك فإنك لو قلت ما رأيت عيناً وأردت به الينبوع دون سائر مفهوماته لكنت صادقاً وإن تعمم في ذلك المفهوم بخلاف قولك ما رأيت رجلًا كذا في الميزان. انظر كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤١/١.

(١) انظر الاختيار لتعليل المختار ٢١٣/٣ وكذلك الدرر الحكام شرح غرر الأحكام ٤٤٣/٢، المبسوط للسرخسي ١٦٠/٢٧ وأصول السرخسي ١٢٦/١.

(٢) انظر مبسوط السرخسي ١٦٠/٢٧ وكذلك تيسير التحرير ١٥٩/١ وكذلك فتح الغفار/ المنار ١١٦/١.

(٣) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤٣/١.

كالرواية الثانية عن أبي حنيفة (أنها بين الفريقين بالنصف) وذلك لأن الاسم ينتظمهما[1].

٤) وأما محمد فقال: إذا اصطلح الطرفان فالوصية بينهما وذلك قياساً على الإقرار إذ أن الجهالة تزول بالصلح.

٥) أما الكرخي (أبو الحسن): فرأيه كظاهر الرواية بأن الوصية باطلة: واحتج بأن الاسم يتناول كلًا منهما على وجه الحقيقة وأحدهما منعم والآخر منعم عليه فلا يجوز أن يرادا جميعاً باللفظ وكان يستدل بهذا على أن الاسم الواحد إذا تناول ضدين لم يجز أن يرادا جميعاً بلفظ واحد[2].

٦) وأما زفر رحمه الله فقال: إن الوصية للفريقين، وذلك قياساً على ما لو حلف لا يكلم مواليه فإنه يتناول الأعلى والأسفل. والحق أنه قياس مع الفارق إذ أن الغرض والدافع مختلف بين الوصية واليمين. فالدافع في الوصية مختلف بين المولى الأعلى والمولى الأسفل، بينما الغرض في الحلف هو البعض للاثنين فهو متحد فلا يتحقق فيه الاشتراك بل اللفظ في هذا الحكم بمنزلة العام فإن اسم الشيء يتناول الموجودات كلها باعتبار معنى واحد[3].

هذا بالإضافة إلى أن بعض الحنفية اعتبر حلفه (لا يكلم مواليه) بمنزلة النكرة في سياق النفي. أي أنها تعم بخلاف المشترك في الإثبات فإنه لا يعم باتفاق عند الحنفية وهذا هو رأي صاحب الهداية[4]. ونسبه صاحب الدر المختار إلى شمس الأئمة (السرخسي) ونسبه كذلك ابن عابدين في حاشيته إلى الكمال بن الهمام (في تحريره). إلا أن معظم الحنفية يقولون بأن المشترك لا يعم في نفي ولا إثبات وهذا ما صرح به صاحب الدر

---

(١) الاختيار لتعليل المختار ٢١٣/٣ وكذلك تيسير التحرير ١٥٩/١.

(٢) مخطوط أصول الجصاص ٣١/١ مخطوط الجامع الأزهر.

(٣) انظر كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٤١/١ ـ ٤٣ وكذلك أصول السرخسي ١٢٦/١.

(٤) صاحب الهداية المرغيناني. انظر الهداية ١٨٥/٤ ـ ١٨٦.

المختار فقال: (لأن اللفظ مشترك ولا عموم له عندنا ولا قرينة تدل عليه (على أحدهما) ولا فرق في ذلك عند عامة أصحابنا بين النفي والإثبات)[1].

٧) أما الشافعي: فقد نقل عنه صاحب الهداية[2] روايتين:

إحداهما: أن الوصية لهم فهم كالإخوة. فالاسم يجمعهم فهم يستحقون الوصية. وكذلك فإنا نقول بأن الشافعية يقولون بعموم المشترك.

والرواية الثانية: أن الوصية توقف حتى يصطلحوا، وفي هذا يوافق الحنفية.

٨) أما المالكية: فعنهم روايتان:

أ ـ المذهب أنها تختص بالأسفلين لأنهم مظنة الحاجة ولغلبة إطلاق الموالي على الأسفلين، وهذا هو قول ابن القاسم.

ب ـ والرواية الثانية: أن الوصية للطرفين (الأسفلين والأعلين) وهذا هو قول أشهب[3].

هذا طرف من اختلاف الفقهاء (في الوصية للموالي) ومن المعلوم في المذهب الحنفي أنه يدخل تحت اسم الموالي من أعتقه في صحته ومرضه سواء قبل الوصية أم بعدها ويدخل أولادهم من الرجال والنساء لأنهم موالي كذلك. ولا يدخل (مدبروه وأمهات أولاده) لأنهم مواليه بعد الموت. وعند أبي يوسف يدخلون. وكذلك على هذا الاختلاف في موالي أبيه فإنهم لا يدخلون ـ في ظاهر الرواية ـ أما عند أبي يوسف فإنهم يدخلون[4].

كل هذا الاختلاف بسبب الإجمال الحاصل من اشتراك كلمة (موالي) دون ترجيح[5].

---

(١) انظر حاشية ابن عابدين ٦/٦٨٩.

(٢) الهداية ٤/١٨٥.

(٣) انظر حاشية الدسوقي/ الشرح الكبير للدردير مع تقريرات عليش ٤/٤٣٣.

(٤) الاختيار لتعليل المختار ٣/٢١٣.

(٥) مخطوط أصول الجصاص ١/٣١ مخطوط الجامع الأزهر.

المسألة الثالثة: بين العام والمجمل

مما لا شك فيه أن العام لفظ له معناه ومبناه المختلف عن المجمل.

فالعام: هو اللفظ الموضوع وضعاً واحداً ويدل بحسب وضعه اللغوي على شموله واستغراقه لجميع الأفراد التي يتناولها معناه دون حصرها في كمية معينة. مثل الناس فإنه يشمل جميع الأفراد ولفظ جميع.

وأما المجمل: فهو لفظ يحتمل عدة معاني، والمراد هو معنى واحد ولا سبيل إلى معرفته إلا ببيان.

فالعام يستغرق جميع أفراده وليس بحاجة إلى بيان، وإذا اتصل به بيان فإنما هو تخصيص لبعض أفراد العام للدلالة على أن المتكلم لم يقصد جميع الأفراد التي يتناولها اللفظ. واشترط الحنفية في البيان (بيان التخصيص للعام) أن يكون متصلًا ولم يجوزوا أن ينفصل البيان عن العام لأنهم يعتبرون أن البيان المنفصل زيادة على النص والزيادة على النص نسخ عند الحنفية فلا يجوز. ولذا فأدوات التخصيص عندهم هي التي يمكن أن تتصل بالجملة كالصفة والاستثناء والشرط وغيرها وأما المجمل: فهو خلاف ذلك تماماً فالمقصود معنى واحد يأتي بيانه مفصلًا من قبل المجمل: (المتكلم نفسه).

فالحنفية متفقون مع المتكلمين على جواز تأخر البيان عن المجمل.. إذ لا سبيل للعمل بالمجمل إلا بالبيان ونصوص الشارع منزهة عن العبث فلا بد من العمل بها ولكن بعد ورود البيان. بينما العام: يجب العمل به رأساً ولا نتوقف فيه، ونعمل بما يتناوله اللفظ ولا يجوز تأخير البيان عنه.

ولكن من ناحية أخرى: مع هذه الحدود الفاصلة بينهما (الموضحة للفرق بينهما) فمما لا ريب فيه أن العام كثيراً ما يلتبس بالمجمل مما يوجب الاجتهاد والتأمل لمعرفة أيهما المراد العام أم المجمل؟

وهذه الحقيقة (التباس العام بالمجمل أحياناً) تكاد تكون مسلمة وليست بحاجة إلى وقائع تثبتها أو أدلة تؤيدها ولكني أورد ثلاثة أمثلة لتصديق هذه الحقيقة:

١ ـ إن أبا موسى عيسى بن إبان ذكر العام في مواضع فسماه مجملًا. وقد اعتذر له الجصاص في أصوله فقال: المجمل على وجهين: أحدهما يقارب معناه معنى العموم لأن العموم لا بد أن يشتمل على جملة إذا كان يقتضي جميعاً من الأسماء وكل جميع فهو جملة، فمعنى العام والمجمل لا يختلفان في هذا الوجه فجاز أن يعبر بالمجمل عن العام(١).

٢ ـ هنالك جماعة منهم عامة الأشعرية وعامة المرجئة وأبو سعيد البردعي من الحنفية توقفوا في حكم العام ـ خبراً كان أو أمراً أو نهياً ـ وقالوا في سبب التوقف ليس في اللغة صيغة مبنية للعموم خاصة لا تكون مشتركة بينه وبين غيره.. بل الألفاظ التي ادعاها أرباب العموم أنها عامة لا تفيد عموماً ولا خصوصاً بل هي مشتركة بينهما أو مجملة فيتوقف في حق العمل والاعتقاد جميعاً إلا أن يقوم الدليل على المراد كما يتوقف في المشترك أو كما يتوقف في المجمل.

ومنهم من توقف في حكم الخبر العام دون الأمر والنهي، ونقل هذا الرأي أبو الطيب بن شهاب عن أبي الحسن الكرخي فلو قال: لفلان علي دراهم فليس عليه شيء عند هذين الفريقين حتى يرد البيان فقوله هذا كما إذا قال: (عليّ شيء) ومنهم من توقف في الأمر والنهي دون الخبر فأبقاه على عمومه(٢).

ومن الأدلة التي استدل بها هذا الفريق:

١) أن العام لفظ والمراد به مجمل: وذلك لأن الاستغراق والشمول ليس من شرائط العام بدليل أنه يمكن أن يلحق اللفظ ما يفسره ولو كان العام للإحاطة وأصح أن يلحقه تفسير فنقول (جاءني القوم كلهم أو أجمعون) بينما لا نستطيع أن نلحق التفسير بالخاص فلا نقول: (جاء زيد كله) وإذا كنا قد عرفنا هذا وسلمنا أن العام لا يوجب الإحاطة ويقبل التفسير فإنه يعني

---

(١) أصول الجصاص ١٨/١ مخطوط الجامع الأزهر.

(٢) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٢٩٩/١.

أن المراد به بعضه وإذا كان الاحتمال في موضوعه الأصلي كان بمنزلة المجمل.

٢) أن لفظ العام مشترك: بدليل أن العام استعمل استعمالًا شائعاً وأريد به الخاص وكذلك يستعمل العام ويراد به العموم كما في الآية الكريمة: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ﴾ [آل عمران ١٧٣/٣].

فالمقصود بالناس (الأولى) رجل واحد هو نعيم بن مسعود الأشجعي. والناس (الثانية) قريش وذلك أن أبا سفيان أرسل نعيم بن مسعود ليخذل المسلمين عن قتال قريش في غزوة (بدر الوعد المسماة ببدر الصغرى لهلال ذي القعدة على رأس خمسة وأربعين شهراً من الهجرة)[١].

وسببها أن أبا سفيان بن حرب لما أراد أن ينصرف يوم أحد نادى: موعد بيننا وبينكم بدر الصغراء رأس الحول نلتقي فيه فلما جاء الموعد كره أبو سفيان الخروج وأحب ألا يوافي رسول الله ﷺ الموعد وكان يظهر أنه يريد الغزو في جمع كثيف. . فجعل عشرين ناقة لنعيم بن مسعود إذا هو خذل المسلمين وأرجف في المدينة وأرعبهم. وهذه الرواية نقلها الفخر الرازي في تفسيره[٢] عن ابن عباس في سبب نزول الآية.

فعلى هذه الرواية أطلق العام (الناس) وأريد به الخاص، وهو نعيم بن مسعود فإذا كان العام يطلق ويراد به الخاص، وأحياناً يراد به العام فإن معناه مشترك لا نستطيع الوقف على المقصود منه إلا بالتأمل وأحياناً بالبيان[٣].

٣) المثال الثالث الذي يدل على أن العام لا يلتبس بالمجمل: قول أبي الحسن الكرخي في الآية الكريمة: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾

(١) إمتاع الأسماع للمقريزي ١٨٣/١. إلا أن ابن إسحق يروي أنها في شعبان سنة ٤هـ. انظر سيرة ابن هشام ٣٠٩/٣.

(٢) تفسير الفخر الرازي ٩٨/٣ أقول: إلا أن ابن إسحق والواقدي قالا بأنها نزلت في وفد بني عبدالقيس. انظر المغازي للواقدي ٢٦٣.

(٣) كشف الأسرار/ البزدوي ٢٩٩/١.

أنها من المجمل. ومن المعلوم باتفاق أن اسم الجنس المفرد المحلى باللام يدل على العموم. ومع ذلك فإننا نرى أن الشيخ أبا الحسن يقول: إنه من المجمل لا يصح الاحتجاج بعمومه لتعلق الحكم فيه بمعان لا ينتظمها الاسم وليس هو عبارة عنها من نحو المقدار والحرز فصار كاسم الصلاة والزكاة والصوم ونحوها لتعلق الحكم فيها بمعان لم يكن الاسم موضوعاً لها في اللغة إلا أن الجصاص يعارضه في سبب تعليل الإجمال ولكنه يتفق معه أن هذا اللفظ مجمل[1].

بعض الحالات التي يلتبس فيها العام والمجمل:

١ ـ الحالة الأولى:

ورود لفظ عام يمكن أن يأخذ حكمه على ظاهره فيما انتظمه لو اقتصرنا عليه. فتعلق بمعنى يوجب إجماله: ففي هذه الحالة نتوقف حتى يرد البيان نحو: قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة ٥/١].

فالأنعام لفظ العموم لأنه جمع محلى بأل وكان يمكن أن يأخذ حكمه ويجرى له على ظاهره بأن نقول بأن الأنعام كلها محللة. إلا أن الاستثناء المبهم هو الذي نقلها إلى الإجمال فيحتمل أن يكون المراد (أن الأنعام محللة إلا ما نبينه لكم مما قد حصل تحريمه الآن) ويحتمل أن يكون معنى الآية (الأنعام محللة إلا ما سأحرمه عليكم في المستقبل فهو مستثنى من هذا العموم) فإذا كان المراد من الآية هو التأويل الثاني فإن الآية لا تكون مجملة.

ومن الأمثلة على هذا النوع قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ [النساء ٤/٢٤].

والظاهر وجوب استعماله على عمومه ولكن ورود «محصنين غير مسافحين» يحتمل أن يكون شرطاً للإباحة فلذا دخل الإجمال على الإباحة

---

(١) أصول الجصاص ٢٢/١ مخطوط الجامع الأزهر.

بسبب وجود شرط الإحصان لأن الإحصان في ذاته لفظ مجمل يحتمل الزواج والإسلام والعفة ولذا فالآية مجملة.

ومن الأمثلة كذلك: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة ٢/٢٢٣].

فالإتيان مشترط فيه الطريق وهو عن الطريق الذي أمر الله به وهذا مبهم مجمل فأدخل الإجمال على إباحة الإتيان[1]. وهذه الآيات الثلاثة السابقة أوردها الجصاص.

٢ ـ الحالة الثانية:

أن يكون ما تحت الاسم معلوم المعنى إلا أن مراد المخاطب فيه البعض منه غير معين في اللفظ فهنا لا يمكن اعتبار العموم فيه فيصير اللفظ مجملًا محتاجاً إلى البيان وذلك كقوله تعالى: ﴿وَافْعَلُوا الْخَيْرَ﴾ [الحج ٢٢/٧٧].

والأمر هنا لا يتعدى معنيين: إما الندب وإما الوجوب.

فإن كان المراد هو وجوب فعل الخير: فهنا يستحيل اعتقاد واعتبار العموم في الآية لاستحالة فعل الخير كله على إنسان عقلًا ـ ولفظ الخير عام لاتصاله باللام وما دام الأمر هكذا إذا استحال وجوب عموم الخير فيكون معنى الآية: (افعلوا بعض الخير) وبعض الخير الذي وجب فعله غير معروف فلا بد من التوقف حتى يرد البيان ويكون معنى الآية كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ والصيام هو الإمساك والإمساك عن كل شيء لا يمكن فهو واجب مجمل مفتقر إلى بيان فجاءت السنة فبينته بياناً شافياً.

أما إذا كان مراد الآية الندب.. بندب المؤمنين إلى فعل الخير فإن الخير هنا يعم جميع أفراد الجنس ويكون المعنى: (افعلوا من الخير ما شئتم فإنكم مندوبون إليه ومثابون عليه)[2]. ثم يقول الجصاص (وكيف ما تصرف

---

(١) انظر أصول الجصاص ١/٢٣ ـ ٢٤ مخطوط الأزهر.

(٢) أصول الجصاص ١/٢٤ ـ ٢٥ مخطوط الجامع الأزهر.

الحال فالاحتجاج بقوله «افعلوا الخير» في إيجاب شيء من الأحكام ساقط).

٣ ـ بعض حالات نفي المساواة:

كقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًاۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴿١٨﴾﴾ [السجدة ١٨/٣٢].

وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِۚ﴾ [الحشر ٢٠/٥٩].

فلا يمكن تعميم نفي المساواة بينهما في كل شيء، فالمساواة حاصلة بينهما في أمور كثيرة من حيث الإنسانية والخطاب بالتكاليف فصار التقدير: (لا يستويان في بعض الأشياء) وبعض هذه الأشياء بحاجة إلى بيان للتعرف على نقاط الاختلاف والافتراق بينهما فهي إذن مجملة. ويمكن أن يزال بعض الإجمال إذا تأملنا آخر الآية: ﴿أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ فنفى المساواة في الآخرة، ولكن هنالك أمور دنيوية كثيرة يختلفان فيها ولا بد لها من تفسير[1].

٤ ـ الأسماء المشتركة التي وردت مطلقة:

فهي مجملة لا يصح اعتبار العموم فيها: كقوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء ٣٣/١٧]. فسلطان كلمة مشتركة لها معان كثيرة لا بد من بيان للمعنى المراد.

ومنه كذلك قولك: «وجدت من الحب ومن الغضب».

٥ ـ كل لفظ مجمل قامت الدلالة على معنى مراد فيه صح الاحتجاج بعموم ذلك المعنى[2]:

كقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة ١٠٣/٩].

إذا قامت الدلالة على أنه العشر أو زكاة المال صح الاحتجاج بعمومه في إيجاب العشر والزكاة في سائر الأموال إلا ما قام دليله فكلمة صدقة

---

(١) أصول الجصاص ٢٤/١ ـ ٢٥ مخطوط الجامع الأزهر.

(٢) أصول الجصاص ٢٨/١.

مجملة وأموال عامة فيمكن الاحتجاج بهذا العموم المجمل من إيجاب الصدقة في جميع الأموال. ومنه قوله تعالى شأنه: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ [الإسراء ١٧/٣٣].

فقد اتفق الجميع أن القود مقصود في هذه الآية، فيصح الاحتجاج بهذه الآية على كل قاتل ظلماً.

٦ ـ قد ينتظم آية واحدة العموم والمجمل معاً في حكم واحد، فلا يمنع ما فيها من الإجمال الاحتجاج بعموم ما هو منها متى اختلفنا في حكم قد تناوله العموم كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة ٢/٢٦٧].

ففي الآية عموم فيما كسب وفيما أخرجته الأرض، وإجمال في المقدار الواجب.

فنحتج بعموم الآية ونبحث عن بيان لإزالة إجمال المقدار الواجب[1].

مثال على التباس المجمل بالعام:

لو قال قائل: «أعط هذه الدراهم رجالًا».

اختلف الحنفية في حكم هذا القول على رأيين:

أ ـ الرأي الأول:

يرى أن هذا القول فيه عموم وإجمال في نفس الوقت. فالقسم المبين منه هو أقل الجمع، وهو «الثلاثة» عند أكثر الحنفية[2] وأما ما زاد على أقل

---

(١) أصول الجصاص ١/٢٨ ـ ٢٩.

(٢) قال الكوز الحصاري: «وجمع القلة أو الكثرة لا أقل من الثلاثة عند الأكثر وهو الصحيح» انظر المنافع، المجامع ٦٧. وجاء في كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٢/٣٤٨: «إن أدنى الجمع ثلاثة نص عليه محمد ـ رحمه الله ـ في السير الكبير» وكذلك يقول صاحب المنافع/ المجامع ٦٧ ولهذا لو قال: له علي دراهم، صح تفسيره اتفاقاً بأقل جمع وهو الثلاثة من غير اعتبار قرينة كما اختاره كثير من المتأخرين وقال الخبازي في المعنى: هو مذهب أكثر مشايخنا واختاره فخر الإسلام (ومن تبعه) الغزالي.

الجمع فهو مجمل، ويمكن أن يلحقه البيان. قال الجصاص: «وهذا عندي مذهب أصحابنا وهو الصحيح عندنا»[1].

وعلى هذا القول بإمكان الآمر أن يقول للمأمور: «عنيت عشرة رجال» فهذا البيان جائز لأنه لحق بالمجمل وهو ما زاد على الثلاثة.

ب ـ **الرأي الثاني**: يقول إن لفظ «رجالاً» بمنزلة لفظ العموم[2]، فلا يجوز أن يتأخر عنه البيان، لأن البيان لا بد أن يكون متصلاً، وإلا فهو زيادة على النص (الأمر)، والزيادة على النص نسخ، فلا يجوز بعد القول الأول أن يرد بيان يقول بأن المراد رجال بأعيانهم، أو أن المراد أكثر من ثلاثة (أقل الجمع عند الحنفية) لأن قبول إلحاق هذا البيان يؤدي إلى إبطال القول بالعموم.

وفي خلاصة هذا القول يقول الجصاص: «إن كل لفظ أمكن استعماله على وجه فلا احتمال فيه أصلًا، ولا يجوز أن يتأخر البيان فيه إن كان مراده أكثر مما اقتضى اللفظ وجوبه، واستعمال حكمه، وإن المجمل عنده قسم واحد وهو الذي لا يمكن استعمال حكمه على درجة ويكون موقوفاً على البيان»[3].

وعلى هذا الرأي، لو وزع المأمور الدراهم بين أي عدد من الرجال «ثلاثة فما فوقها» فليس للآمر الاعتراض بأنه أراد عدداً أكثر أو أراد أعياناً معينين من الرجال.

---

(١) أصول الجصاص ٢٧٩/١ مخطوط في المكتبة الأزهرية.

(٢) إن لفظ «رجالًا» جمع منكر، ولا يدل على الاستغراق، ولذا فهو ليس بعام عند من يشترط الاستغراق في العام. وهم يعرفون الجمع المنكر نحو: «دراهم ورجال ومسلمين» بـ«ما وضع وضعاً واحداً» خرج به المشترك «الكثير غير محصور» خرج به الخاص «بلا استغراق» خرج به العام. انظر المنافع/ المجامع ٦٧. وأما صاحب التوضيح (صدر الشريعة) فاعتبره من العام.

(٣) أصول الجصاص ٢٧٨/١.

الفرع الثالث:
أنواع المجمل

يقع الإجمال على ضربين:

أ ـ إجمال في نفس اللفظ.

ب ـ إجمال في المعنى.

ولكل من النوعين أقسام نبينها فيما يلي:

أ ـ أقسام الإجمال في اللفظ نفسه:

وهذا يكون متسبباً عن حالات منها:

١ ـ الأولى: إذا كان اللفظ غريباً ومتوحشاً في أصل الوضع وهو الذي عبر عنه القاضي أبو زيد الدبوسي: (وهو الذي لا يعقل معناه أصلًا لتوحش اللغة وضعاً)[1].

ومن الأمثلة على هذا النوع الهلوع في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾﴾ [المعارج ١٩/٧٠].

فالهلوع هنا كلمة غريبة في معناها ولذا تفضل ـ جل شأنه ـ ببيانها فقال: ﴿إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾. ويقال هلع الرجل يهلع هلعاً، وهلاعاً فهو هالع وهلوع. وهو شدة الحرص وقلة الصبر. وقال الفراء: (الهلوع: الضجور). وقال المبرد: (الهلع: الضجر. يقال: نعوذ بالله من الهلع عند منازلة الأقران)[2] وفي الكشاف للزمخشري: (الهلع سرعة الجزع عند مس المكروه، وسرعة المنع عند مس الخير) وفي القاموس: (الهلوع من يجزع ويفزع من الشر ويحرص ويشح على المال أو الضجور لا يصبر على المصائب)[3]. وفي الحديث:

---

(١) تقويم الأدلة للدبوسي ٢٠٦ مخطوط دار الكتب.

(٢) تفسير الفخر الرازي ٢٢٣/٨.

(٣) القاموس المحيط ١٠٠/٣.

«شر ما أعطي العبد شح هالع وجبن خالع»[1].

وعن أحمد بن يحيى: قال لي محمد بن عبدالله بن طاهر ما الهلع؟ فقلت قد فسره الله ولا تفسير أبين من تفسيره؛ هو الذي إذا ناله شر أظهر شدة الجزع، وإذا ناله خير بخل ومنعه الناس[2].

ومن هذا النوع من الألفاظ «القارعة»[3] وقد فسره ـ تعالى شأنه ـ بقوله ﴿يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ﴿٤﴾ . . .﴾ وكذلك الصاخة: ﴿فَإِذَا جَآءَتِ ٱلصَّآخَّةُ ﴿٣٣﴾﴾ [عبس ٨٠/٣٣].

ثم فسرها القرآن: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ ﴿٣٤﴾ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ﴿٣٥﴾ . . .﴾ [عبس ٨٠/٣٤ ـ ٣٥]. وكذلك الطامة الكبرى، وفسرت: ﴿يَوْمَ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ مَا سَعَىٰ ﴿٣٥﴾ وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ ﴿٣٦﴾﴾ [النازعات ٧٩/٣٥ ـ ٣٦].

ومن هذا النوع من الألفاظ في الحديث الشريف (الرويبضة): **«يأتي على الناس زمان يؤتمن فيه الخائن ويخوّن فيه الأمين ويتكلم فيه الرويبضة.** قيل يا رسول الله: وما الرويبضة؟ قال: **سفيه القوم يتكلم في أمر العامة»**[4] والدليل على أن كلمة الرويبضة غريبة أن أهل اللغة هم الذين سألوا الرسول ﷺ.

٢ ـ ما كان معناه الشرعي يختلف عن معناه اللغوي: بحيث كان

---

(١) النهاية في غريب الحديث لفظ هلع.

(٢) مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٢٢٣/٨ وكشاف الزمخشري ٤٨٩/٢، ومعنى الآية أن الإنسان في حال خلقه ما كان موصوفاً بهذه الصفات فالمعنى مقدراً فيه الهلع وليست تعني الآية أن الإنسان مفطوراً ومجبولاً على هذه الصفات بدليلين. الأول: أن الله تعالى ذم هذه الصفات ولا يذمها إذا خلقها فيه. الثاني: استثناء المؤمنين (إلا المؤمنين) وهو على غرار (خلق الإنسان من عجل). انظر مسائل الرازي ٣٥٥.

(٣) القارعة جميع الآيات.

(٤) رواه أحمد في المسند انظر ١٦٢/٢، ١٩٩/٢ وكذلك ٢٢٠/٣، ورواه ابن ماجه في السنن ١٣٤٠/٢، ١٣٤١ حديث رقم ٤٠٨٦. ورواه الحاكم انظر الفتح الكبير ١٦٢/٢ وانظر كذلك المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٩٢/١. والرويبضة: العاجز الذي ربض وقعد عن المعالي.

لوضعه اللغوي معنى ثم جاء الشرع فحدد له معنى خاصاً به كالصلاة والصوم والربا.

وسنعرض بعد قليل إلى كيفية إجمال هذه الألفاظ الثلاثة وكيف بينتها السنة الشريفة.

٣ ـ الإجمال بسبب الاشتراك.. والاشتراك يكون حاصلًا من عدة أسباب منها:

أ ـ تعدد الوضع لكل من المعاني: كالعين للباصرة والجارية وللجاسوس ولنفس الشيء وللرئيس.

ب ـ تعدد الاستعمال مع الغفلة عن الوضع الأول: كالقرء فإنها تستعمل أصلًا للإتيان في وقت معين. ثم غفل عن هذا المعنى واستعملت للطهر وللحيض، فحصل الاشتراك.

ج ـ تعدد القبائل «أي اختلاف الواضعين»: كاليد فبعض القبائل أطلقتها على الكف، وبعضها على الكف والذراع إلى المرفق، وبعضها على الكف والذراع والعضد. فصارت اليدِ مشتركة ومجملة.

د ـ أن يحصل الاشتراك بسبب الإعلال: مثل (مختار) تطلق لاسم الفاعل واسم المفعول.

هـ ـ الاشتراك بسبب مرجع الضمير: كأن تقول: ضرب زيد عمراً وأكرمني. فالمكرم قد يكون زيداً وقد يكون عمراً.

ومن الأمثلة على المشترك الذي يسبب الإجمال: المولى، فإنها تطلق للسيد وللعبد، المعتق والمعتق، بصيغة الفاعل والمفعول. وقد مر معنا بطلان وصية من أوصى لمواليه وله معتقون منعمون، ومعتقون منعم عليهم، فإن الوصية تبطل في ظاهر الرواية عند الحنفية.

مثال على المجمل بسبب الاشتراك:

قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً﴾ [النساء ١٢/٤].

إن الإجمال الذي يقع في الشرع، إما أن يكون ابتلاء من الله عز وجل، أو يقصد الإبهام[1].

وهذه الآية مثال واضح على المجمل. وقد وقع الإجمال فيه من ناحيتين:

الناحية الأولى: في معنى الكلالة[2].

الناحية الثانية: في مسمى الكلالة[3].

وقد رأينا أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ بل الذؤابة من قريش منهم: (وهم أفصح الناس لساناً) يختلفون حول هاتين النقطتين.. فنجد الشيخين ـ أبا بكر وعمر ـ كل له رأيه. فأبو بكر يقول: «ـ وقد سئل عن الكلالة ـ أقول فيه برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله منه بريء: ما خلا الولد والوالد»[4].

---

(١) انظر حاشية الإزميري/ المرآة ٤١٠/١، وكشف الأسرار على البزدوي ٥٤/١، وكشف الأسرار/ المنار ١٥٠/١ ـ ١٥١، وفصول البدائع ٨٥/١ وابن ملك/ المنار ٣٥٥.

(٢) نقل ابن جرير ثلاثة آراء لأهل التأويل في معنى الكلالة:

١) الرأي الأول: أن الكلالة هي ما خلا الوالد والولد وقد أخرجه بإسناده عن أبي بكر وعمر وابن عباس وسليم بن عبد وقتادة والحكم وابن زيد والزهري وإسحق.

٢) الرأي الثاني: أن الكلالة هي ما دون الولد. وقد أخرجه بإسناده عن ابن عباس.

٣) الرأي الثالث: أن الكلالة هي ما خلا الولد وقد أخرجه بإسناده عن الحكم انظر تفسير الطبري ٢٨٣/٤ ـ ٢٨٦.

(٣) الرأي الأول: يقول بأن الكلالة هي الموروث: أي الميت نفسه وسمي بذلك إذا ورثه غير والده وولده. وقد أخرجه بإسناده عن عمر وابن عباس والسدي ونسبه الزمخشري إلى عطاء والضحاك (الكشاف ١٩٦/١ ـ ١٩٧).

الرأي الثاني: يقول بأن الكلالة هي الورثة الذين يرثون الميت، إذا كانوا إخوة أو أخوات.. إذا لم يكونوا ولداً ولا والداً (على ما ذكر من اختلاف بينهم). وفي الكشاف أن هذا رأي سعيد بن جبير ١٩٦/١.

الرأي الثالث: يقول بأن الكلالة هي الميت والحي جميعاً. وقد أخرجه بإسناده عن ابن زيد. انظر تفسير الطبري ٢٨٣/٤ ـ ٢٨٦.

(٤) انظر تفسير الطبري ٢٨٤/٤. والكشاف للزمخشري ١٩٦/١، وكذلك مفاتيح الغيب للرازي ١٦١/٣.

وأما عمر فقد نقلت عنه روايتان:

الأولى: أن الكلالة ما سوى الولد.

الثانية: التوقف «فقد كان يقول: ثلاثة لأن يكون بينها الرسول ﷺ لنا أحب إلي من الدنيا وما فيها: الكلالة، الخلافة، الربا»[1].

وروي أنه لما طعن قال: «أنا أستحي أن أخالف أبا بكر، الكلالة من عدا الوالد والولد».

فعمر وأبو بكر يختلفان في الكلالة مع أنهما من أهل اللغة. وذلك لاشتراك هذه اللفظة وإجمالها يقول ابن جرير: «والصواب أن الكلالة هم الذين يرثون الميت، من عدا ولده ووالده لصحة خبر جابر: (فقلت: يا رسول الله إنما يرثني كلالة، أفؤوصي بمالي كله؟ قال: **لا**)»[2].

وقد رجح قول أبي بكر من الصحابة علي وابن مسعود وزيد وابن عباس. وقد قال سليم بن عبد: «ما رأيتهم إلا قد أجمعوا أن الكلالة: الذي ليس له ولد ولا والد»[3] وقد قال بهذا القول من أهل اللغة صاحب كتاب العين أبو منصور اللغوي، وابن عرفة، والقتبي، وأبو عبيد، وابن الأنباري[4].

ونحن نميل إلى هذا الرأي «رأي أبي بكر» لأن المعنى اللغوي في جانبه، زيادة عن الآثار عن كثير من الصحابة، فالكلالة في اللغة من الإعياء والضعف فيقال: «ما ورث المجد عن كلالة»، فاستعيرت لضعف القرابة.. ولا يمكننا الادعاء بأن صلة الوالد بابنه صلة ضعيفة، وإلا كان هذا لجاجاً. فالكلالة من سوى الوالد والولد. وقد مر معنا أن أهل اللغة يدعمون هذا الرأي ويرونه.

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي ١٦١/٣.

(٢) تفسير القرطبي ٧٨/٥ والطبري ٢٨٦/٤.

(٣) تفسير الطبري ٢٨٥/٤، وكذلك القرطبي ٧٦/٥.

(٤) تفسير القرطبي ٧٦/٥.

ب ـ الإجمال في المعنى: وله حالات منها:

١ ـ الإجمال بسبب إبهام المتكلم قصده (المتكلم) مع وضوح العبارات كقول ابن جريج وقد سئل عن أبي بكر وعلي بن أبي طالب أيهما أفضل؟ فأجاب أقربهما إلى المصطفى ﷺ فقيل له أيهما فقال: (الذي بنته في بيته). ولا يمكن أن نعرف قصد ابن جريج من عباراته إلا بالاستفسار منه نفسه[١].

٢ ـ الإجمال الحاصل بسبب استثناء مجهول من عام كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة ١/٥].

فالأنعام: جمع محلى بأل فهو عام، والعام كان من الممكن أن يأخذ حكمه بالجريان على ظاهره لولا الاستثناء المجهول الذي لحقه «إلا ما يتلى عليكم» فإذا كان المقصود إلا ما سنحرمه عليكم فيما بعد فهو ليس مجملًا بل من الممكن أن يعمل بعمومه.. وإن كان مراد الآية «إلا ما سنتلوه عليكم الآن مما حرمناه؛ فهي مجملة»[٢] ومن هذا القبيل الصفة المجملة: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ [النساء ٢٤/٤].

فالإحصان صفة مجملة.

٣ ـ إذا كان اللفظ عاماً والمقصود به البعض دون تعيين: كقوله تعالى: ﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ﴾ فالخير هنا عام، فإن كان الأمر هنا للوجوب فإنه لا بد من أن يكون المقصود هو وجوب فعل بعض الخير لاستحالة فعل الخير كله على نفس بشرية. وما دام هذا البعض غير متعين فلا نستطيع أن نأتي بهذا الواجب فلا بد من التوقف حتى يأتي البيان الذي يزيل الإجمال الحاصل، وإن كان المقصود من فعل الخير الندب فلا إجمال لأنه يندب إلينا أن نفعل من الخير ما نختار، أي كما قال الجصاص: (افعلوا من الخير ما شئتم فإنكم مندوبون إليه ومثابون عليه)[٣].

---

(١) فصول البدائع ٩٨/٢.

(٢) راجع أصول الجصاص ٢٣/١ ـ ٢٤ مخطوط الجامع الأزهر.

(٣) أصول الجصاص ٢٣/١ ـ ٢٤ مخطوط الجامع الأزهر.

والآن لنرجع إلى أسماء الشيوع التي نقلها الإسلام من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية، لنرى كيف حصل إجمالها وكيف بينها رسول الله ﷺ وأزال إجمالها.

الفرع الرابع:
مسائل أجملها القرآن الكريم وبينتها السنة الشريفة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: بيان الصلاة

١ - بيان الصلاة:

الصلاة فعلة من صلى[١]، وهي في اللغة الدعاء: من صلى يصلي: دعا يدعو. قال تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ أي ادع لهم. ومنه الحديث: لما ولدت أسماء عبدالله بن الزبير أرسلته إلى النبي ﷺ قالت أسماء: ثم مسحه وصلى عليه أي دعا له. ومنه قول الأعشى:

وقابلها الريح في دنها ... وصلى على دنها وارتسم[٢]

(فصلى هنا: دعا، وارتسم: كبر ودعا) وكذلك الحديث الشريف: «**إذا دعي أحدكم إلى طعام فليجب وإن كان صائماً فليصل**» أي ليدع لأهله[٣] بالمغفرة والبركة. ومنه حديث سودة: «يا رسول الله إذا متنا صلى لنا عثمان بن مظعون»[٣] أي يستغفر لنا. وهناك رأي بأن: الصلاة مأخوذة من

(١) الكشاف للزمخشري ١٨/١.

(٢) قال أبو العباس أحمد بن يحيى بن يزيد: ودعا لها (للخمر) بأن لا تحمض ولا تفسد، انظر مختصر أبي داود للمنذري مع معالم السنن ٢٠٣/٢. والدن: إناء الخمر.

(٣) انظر المفردات في غريب القرآن ٢٨٥ وتفسير القرطبي ١٦٨/١ والنهاية في غريب الحديث ٥٠/٣.

الصلا: وهو عرف في وسط الظهر ويفترق عن العجب فيكتنفه، ومنه أخذ المصلى في سبق الخيل والمصلى في سبق الخيل هو الثاني. وفي حديث علي ﷺ: «سبق رسول الله ﷺ وصلى أبو بكر وثلث عمر»[1]. وقد أخذت الصلاة منه إما لأنها جاءت ثانية الإيمان وإما لأن المصلّي يثني صلويه (العرقين). والصلا مغرز الذنب من الفرس، والاثنان صلوان. وهناك رأي ثالث مأخوذ من (صلى) يصلى: مأخوذ من اللزوم (تصلى ناراً حامية): تلازمها ومنه المشوي (يقال: شاة مصلية): أي مشوية كأن المصلي يحمي نفسه من النار لصلاته[2]. قال القرطبي: فالصلاة لفظ مشترك[2].

ثم اختلف الأصوليون في الصلاة التي أمر الله بها: أهي مأخوذة من معناها اللغوي وباقية على أصلها اللغوي الوضعي الابتدائي؟ وكذلك الزكاة والإيمان والصيام والحج وإنما تصرف الشرع بالشروط والأحكام أم أن الشروط والأحكام هذه جعلت لها وضعاً شرعياً كالوضع اللغوي؟ اختلف الأصوليون في هذا.

ورجح القرطبي الأول لأن القرآن نزل بالعربية والشريعة ثبتت بالعربية ولكن العرب تتحكم بالأسماء فالدابة مثلًا وضعت لكل ما يدب على الأرض، ثم خصصها العرف بالبهائم. فكذلك لعرف الشرع تحكم بالأسماء[3] فإذا كانت الصلاة لفظاً مشتركاً (بين معانيه اللغوية) ومجملًا بين (معنييه الشرعي واللغوي) فلا بد من ورود البيان لأن هذه مهمة المصطفى ﷺ إذ يقول الله عز وجل: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْۚ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل ١٥/٤٣ ـ ٤٤].

فلفظ الصلاة في القرآن جاء مجملًا بلفظ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [المزمل ٧٣/٢٠].

---

(١) النهاية في غريب الحديث ٣/٥٠.
(٢) النهاية في غريب الحديث ٣/٥٠ وتفسير القرطبي ١/١٦٩.
(٣) النهاية في غريب الحديث ٣/٥٠ وتفسير القرطبي ١/١٦٩.

﴿وَأۡمُرۡ أَهۡلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصۡطَبِرۡ عَلَيۡهَاۖ﴾ [طه ٢٠/١٣٢].

وقد تكرر الأمر بالصلاة في السور المكية والمدنية، وأحلها الإسلام مكانة مهمة من الشريعة. ولقد ذكرنا سابقاً أن الإجمال لا يزول إلا من المجمل نفسه (المتكلم). ولذا فمن أجل تبيين إجمال القرآن كلف الله عز وجل رسوله ﷺ بتبيين الشريعة، فأنزل رسوله الأمين جبريل ليصلي برسول الله ﷺ الصلوات جميعاً ليبين له أوقاتها أولًا ثم ليبين له هيئاتها ثانياً. ثم قام رسول الله ﷺ بهذا الدور نحو الأمة فجلى ما تعلق بهذه الفريضة تجلية شديدة الوضوح بحيث لم يبق إزاءها لبس أو احتمال.

ومن الجدير بالذكر أن بيان الرسول ﷺ للصلاة كان قاطعاً حاسماً وشافياً حتى أننا لم نحتج بعد وروده إلى طلب أو تأمل مما قد نحتاج إليه أحياناً في إيضاح المجمل وتفسيره. فانتقلت الصلاة من (مرتبة المجمل في القرآن) إلى مرتبة (المفسر بعد ورود السنة بحيث لا تحتمل تأويلًا ولا تخصيصاً).

ولقد كان ﷺ يسلك طرقاً كثيرة لتبيين الصلاة للناس. فمن ذلك دوامه ﷺ على الجماعة ولم يؤثر عنه أنه ترك الجماعة مطلقاً. ومن ذلك فعله وقوله معاً كأن يصلي ثم يقول: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[1] ومن ذلك حديثه ﷺ للمسيء صلاته فيما يرويه عنه أبو هريرة فيقول: «إن رسول الله ﷺ دخل المسجد فدخل رجل فصلى ثم جاء فسلم على رسول الله ﷺ فرد رسول الله ﷺ السلام. قال: **ارجع فصل فإنك لم تصل**. فرجع الرجل فصلى كما كان صلى ثم جاء إلى النبي ﷺ فسلم عليه فقال رسول الله ﷺ: **وعليك السلام**. ثم قال: **ارجع فصل فإنك لم تصل**... حتى فعل ذلك ثلاث مرات فقال الرجل: والذي بعثك بالحق ما أحسن غير هذا علمني. قال: **إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ما تيسر من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعاً، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى**

---

(١) أخرجه البخاري. انظر القرطبي ١/١٧١.

تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها»[1] ومن ذلك حديث عبادة بن الصامت الذي رواه الستة: **«لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»**. ولذا فإن أعداد الركعات وأركان الصلاة وسننها وهيئاتها وأوقاتها وآدابها وشروطها كل ذلك تكفل به المصطفى ﷺ مبيناً لما أجمله القرآن من أمر الصلاة. ومما ورد في بيان الأوقات رواية البخاري عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: «كان النبي ﷺ يصلي الظهر بالهاجرة، والعصر والشمس حية، والمغرب إذا وجبت، والعشاء إذا كثر الناس عجل وإذا قلوا أخر، والصبح بغلس»[2].

المسألة الثانية: بيان الزكاة

ومن الأمثلة على إجمال القرآن للأوامر: الزكاة: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة ٢/٤٣].

وكذلك: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة ٩/١٠٣].

والزكاة في اللغة على زنة فعلة (مثل صدقة) وهي من الأسماء المشتركة، تطلق على العين (الطائفة من المال المزكى بها)، وعلى المعنى: أي التزكية. والزكاة في اللغة مأخوذة من (زكو: يزكو) ثم حصل بالفعل إعلال فقلبت واو الماضي ألفاً فصارت (زكى: يزكو) وذلك لأن الواو حركت بعد فتح... وهي: النمو الحاصل من بركة الله تعالى ويعتبر ذلك بالأمور الدنيوية والأخروية[3]. ويقال: رجل زكي، إذا كان زائد الخير

---

(١) النووي/ مسلم ١٠٦/٤ ـ ١٠٧ وهذا حديث مشهور اسمه (حديث المسيء صلاته) وقد سمته بعض الروايات بأنه خلاد بن رافع. وأخرجه البخاري وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه من حديث سعيد المقبري عن أبي هريرة. انظر مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ٤٠٦/١.

(٢) الحديث رواه البخاري انظر فتح الباري ٢٨/٢ (نقلًا عن السنة النبوية ومكانتها في التشريع لعباس حمادة ١٤٨).

(٣) المفردات في غريب القرآن للأصفهاني ٢/٣. وأساس البلاغة للزمخشري ٤٠٤ وكذلك النهاية في غريب الحديث ٣٧/٢ وكذلك تفسير القرطبي ٣٤٤/١.

والفضل. وفي محكم التنزيل: ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾ [مريم ١٩/١٩].

أي طاهر الخلق، وزكى فلان نفسه: أي أظهرها أنها خيرة فاضلة وتزكية الإنسان نفسه عن طريقين، إما بالفعل من ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ . . . قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ . . .﴾ [الشمس ٩١/٧ ـ ٩].

وهذا محمود والثاني بالقول وهو مذموم ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ﴾.

ويقال: أزكى القاضي الشهود أي وصفهم بالزكاة والعدل (عدلهم) فهذا يعني أن الزكاة هي الثناء الجميل فكأن من يخرج الزكاة يحصل لنفسه الثناء الجميل. ومن معاني الزكاة: الطهارة ومنه قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة ٩/ ١٠٣].

وكذلك الأثر (زكاة الأرض) (يبسها)[1] أي طهارتها من النجاسة. فكأن المزكي يطهر نفسه من دنس البخل ويطهر ماله من حق المساكين (إذ سمى رسول الله ﷺ الصدقات أوساخ الناس). ويطهر كذلك قلب الفقير من الحقد والحسد وبهذا يكون معنى الزكاة (النماء والبركة والمدح والطهارة). والحق أن الزكاة تجمعها جميعاً. فالزكاة تبارك في المال فيربو (يزداد وينمو): ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [البقرة ٢/٢٧٦].

وتسبب لصاحبها الثناء الجميل في الدنيا والآخرة، ثم هي تطهر نفس صاحبها من دنس البخل وتطهر المال من حقوق الناس، وتطهر المجتمع من الحقد والحسد وهذا هو معنى الزكاة لغة.

ثم جاء الشرع ليجعل لها أوصافاً وشروطاً نقلتها عن المعنى اللغوي

---

(١) النهاية في غريب الحديث ٣٠٨/٢ (ذكره ابن أبي شيبة موقوفاً وذكره عبدالرزاق من حديث أبي قلابة موقوفاً عليه بلفظ (جفوف الأرض طهورها) انظر سبل السلام للصنعاني، شرح بلوغ المرام لابن حجر ٤٠/١.

إلى معنى جديد هو المعنى الشرعي فالزكاة في الشرع: (عبارة عن إيجاب طائفة من المال في مال مخصوص لمالك مخصوص)[1].

فأصبحت الزكاة بهذه الأركان والشروط (النصاب والحول) ثم اشتراط الطبقات الثمان التي تستحقها لها معنى شرعي مختلف عن المعنى اللغوي. فأما هذه الشروط والأركان فقد فصلتها السنة المشرفة إذ جاءت نصوص القرآن مجملة لا بد لها من بيان من فم النبوة الطاهر الصدوق.

فبالنسبة للأنصبة بين نصاب كل من الأموال التي تجب فيها الزكاة.

١ - فعن أبي سعيد الخدري ﷺ عن النبي ﷺ قال: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ولا فيما دون خمسة ذود صدقة ولا فيما دون خمس أواق صدقة**»[2]. ففي الحديث بين رسول الله ﷺ نصاب الحبوب خمسة أوسق من تمر أو حب صدقة[3]. فليس في أقل من هذا المقدار صدقة

---

(١) التعريفات للجرجاني ١٠١.

(٢) رواه مسلم... انظر النووي/ مسلم ٥٢/٧.

(٣) أوسق جمع وسق (بالفتح والكسر) وهو الحمل لغة وهو يساوي ستين صاعاً. وأما الذود: من الثلاثة إلى العشرة لا واحد له من لفظه، كالنفر والرهط والمقصود خمسة أبعرة (جمال). كأن تقول خمسة نفر (أي رجال) ومثله قوله تعالى ولله المثل الأعلى: ﴿وَكَانَ فِي ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ﴾، أي تسعة رجال... انظر تفسير الجلالين سورة النمل آية ٤٨، الوسق = ٦٠ صاعاً، الصاع = ٤ أمداد، المد = رطلان، الرطل = ١٣٠ درهم، الدرهم = ٣,٢غم... إذن فالرطل = ١٣٠ × ٣,٢ = ٤١٦غم... المد = رطلان. إذن فالمد = ٤١٦ × ٢ = ٨٣٢غم.

الصاع = ٤ أمداد... إذن فالصاع = ٨٣٢ × ٤ = ٣٣٢٨غم.

الوسق = ٦٠ صاعاً... إذن فالوسق = ٣٣٢٨ × ٦٠ = ١٩٩٦٨٠غم (أي = ١٩٩,٦٨كغم).

النصاب = ٥ أوسق... إذن فالنصاب = ١٩٩٦٨٠ × ٥ = ٩٩٨,٤ كغم (أي = طناً مترياً). أما نصاب الفضة فيساوي ٥ أواق وفي بعض الروايات (أواقي) بالتشديد والتخفيف وهي جمع أوقية. والأوقية الشرعية = ٤٠ درهماً... انظر النووي/ مسلم ٥٠/٧ وبذا يكون نصاب الفضة مائتي درهم ٤٠ × ٥ = ٢٠٠ درهم... إذن فنصاب الفضة = ٢٠٠ × ٣,٢ = ٦٤٠ غم.

ـ زكاة ـ وقد خالف الحنفية الجمهور في النصاب فقالوا تجب الزكاة في قليل لحب وكثيره ولكن النووي يقول: «وهو مذهب باطل منابذ للأحاديث الصحيحة»(١). وكذلك لا زكاة في أقل من خمسة من الإبل والخمسة من الإبل ـ زكاتها شاة ـ وكذلك لا زكاة في أقل من خمسة أواق من الفضة ـ بدليل رواية جابر في مسلم ـ: **«ليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة»**(٢).

٢ ـ ثم بين رسول الله ﷺ مقدار الزكاة: عن جابر أنه سمع الرسول ﷺ قال: **«وفيما سقت الأنهار والغيم العشور وفيما سقي بالسانية نصف العشر»**(٣) أي أن زكاة المزروعات التي يسقيها الله عز وجل من فضله دون جهد بشري ففيها العشر.. أما التي يتكلف الناس في إروائها فزكاتها نصف العشر والمتتبع لكتب الصحيح والسنن والمسانيد والمعاجم يجد أن رسول الله ﷺ قد أوضح إجمال القرآن وفسره تفسيراً لا يدع بعدها مجالاً لمتأول أو مماحك أو مماحل: حتى أن تفسير الزكاة وبيانها كان شافياً قاطعاً بحيث لا يذر حاجة بعدها إلى طلب أو تأمل.

٣ ـ رواية أبي داود: **«هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهماً درهم»**(٤).

---

(١) النووي/ مسلم ٧/٤٩.

(٢) الورق: بكسر الراء وإسكانها، الفضة. وهذا الحديث يبين نصاب الفضة، أما الذهب فلم يرد في تحديد نصابه حديث صحيح. وقد وردت أحاديث ضعيفة تبين أن نصاب الذهب (عشرون مثقالاً) وهو إجماع من يعتد به من أهل العلم. انظر النووي/ مسلم ٧/٥٣. ومن رجع إلى أمهات الكتب الفقهية يجد شفاء غليله، ففيها رد على كل تساؤل وإجابة عن كل استفسار.

(٣) رواه مسلم، النووي/ مسلم ٧/٥٤ وأخرج هذا الحديث عن ابن عمر البخاري وأصحاب السنن الأربعة. انظر مختصر أبي داود. الغيم: يعني الأمطار، والعشور (بالضم والفتح للعين) جمع عشر (ما يخرج من الزكاة) أي عشرة لكل مائة، وأما السانية: فهو البعير الذي يستعمل لنقل ماء الري.

(٤) مختصر أبي داود للمنذري مع معالم السنن ٢/١٨٩.

٤ ـ وأما زكاة الماشية فقد فصلها حديث عمر بن الخطاب عن رسول الله ﷺ[١].

٥ ـ وأما اشتراط الحول ففي رواية لأبي داود: «**ليس في مال زكاة حتى يحول عليها الحول**»[٢].

٦ ـ وأما زكاة البقر ففي حديث معاذ الذي رواه الأربعة. وقال الترمذي: هذا حديث حسن. وذكر أن بعضهم رواه مرسلًا وقال وهذا أصح[٣].

ثم تتوالى الأحاديث الشريفة موضحة أنواع الأموال التي تؤخذ منها الزكاة ثم المندوبات في جمع الزكاة كدفعاء المصدق (العامل على الزكاة) لأهل الزكاة، وأن لا يأخذ المصدق كرائم أموال الناس وإنما يأخذ من الوسط، ثم السماحة مع أهل الأموال الخاصة في الخرص (أي تقدير كمية الثمر وهو لا زال على الشجر) كخرص العنب والنخيل، ثم أمره ﷺ بترك الثلث من المقدار المخروص[٤] (الكمية المقدرة) وذلك توسعة على أهل الأموال وتطييباً لأنفسهم.

ولم يكن رسول الله ﷺ يأخذ الزكاة عن الخيل ولا الرقيق ولا البغال ولا الحمير ولا الخضروات ولا المباطخ والمقاتي والفواكه التي لا تكال ولا تدخر ـ إلا العنب والرطب ـ[٥] وهذا كله يبين أن بيان السنة كان شافياً حاسماً قاطعاً لمجمل القرآن في الزكاة.

---

(١) مختصر أبي داود ١٨٥/٢ ـ ١٨٧ وروى الحديث الأربعة إلا النسائي وقال الترمذي حديث حسن.

(٢) مختصر أبي داود مع معالم السنن ١٩٠/٢. وكذلك المحلى ٧٠/٦ ـ ٧٤. ورواه ابن حزم بسند صحيح عن عائشة رضي الله عنها. انظر المحلى مسألة ٦٨٢.

(٣) انظر مختصر أبي داود مع معالم السنن ١٩٥/٢.

(٤) مختصر أبي داود مع معالم السنن ١٢/٢، وكذلك زاد المعاد ١٤٨/٢.

(٥) زاد المعاد ١٤٨/٢.

المسألة الثالثة: بيان الربا

كان بالإمكان الاكتفاء ببيان الصلاة والزكاة كمثلين على بيان المجمل الذي سببه نقل معناه اللغوي إلى معنى شرعي جديد له حدوده وشروطه وأركانه، لولا أن بيان الربا يختلف في شيء عن بيان الصلاة أو الزكاة.. إذ أن بيان الربا في السنة جاء مختلفاً عن بيان الصلاة والزكاة. فلقد أشرنا أن بيان الصلاة والزكاة جاء في السنة المشرفة بياناً شافياً قاطعاً بحيث لم يعد بعدها رأي يرتئيه مجتهد ويقترحه فقيه.

بينما بيان الربا جاء على لسان المصطفى ﷺ مقتضياً فلم يأت قاطعاً جازماً مما احتجنا فيه إلى إعمال الرأي والتأمل للوصول إلى أمر الله الذي أمرنا به وللخروج من العهدة بيقين ولعل السبب في أن البيان لم يكن شافياً هو أن الله عز وجل لم يمهل رسول الله ﷺ الفترة التي تسنح له أن يفصل أمر الربا كما فصله في الصلاة والزكاة إذ أن آيات الربا كانت من آخر ما نزل في القرآن فقد روى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما: «آخر آية نزلت على النبي ﷺ آية الربا»(١).

ومما يؤيد هذا أن بعض أنواع الربا خفيت على بعض الصحابة بل (عليتهم) أمثال عمر بن الخطاب رضي الله عنه فهو يقول: «إن من الربا أبواباً لا يخفى منها السلم في السن ـ يعني الحيوان ـ وقال عمر أيضاً: إن آية الربا من آخر ما نزل في القرآن وإن النبي ﷺ توفي من قبل أن يبينه لنا»(٢).

وقد مر معنا قول عمر أيضاً: «ثلاثة لأن يكون بينها الرسول ﷺ لنا أحب إلي من الدنيا وما فيها: الكلالة، والخلافة، والربا»(٣) وكذلك ابن عباس رضي الله عنهما فقد كان لا يرى في الدرهم بالدرهمين بأساً حتى صرفه عن ذلك أبو سعيد(٤)، وكذلك معاوية بن أبي سفيان الذي اختلف مع

---

(١) فتح الباري ٢٧١/٩.

(٢) انظر أصول الجصاص ٢١/١ مخطوط الجامع الأزهر.

(٣) مفاتيح الغيب للرازي ١٦١/٣.

(٤) تفسير القرطبي ٣٥٠/٣.

عبادة بن الصامت بسبب أمر معاوية بأن تباع آنية الفضة ويروي الحديث مسلم عن أبي الأشعث فيقول: «غزونا غزاة وعلى الناس معاوية فغنمنا غنائم كثيرة فكان فيما غنمنا آنية من فضة فأمر معاوية رجلًا أن يبيعها في أعطيات الناس فتسارع الناس في ذلك فبلغ عبادة بن الصامت فقام فقال: «إني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح إلا سواء بسواء عيناً بعين فمن زاد أو ازداد فقد أربى». فرد الناس ما أخذوا فبلغ ذلك معاوية فقام خطيباً فقال: «ما بال رجال يتحدثون عن رسول الله ﷺ أحاديث. فقد كنا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه» فقام عبادة بن الصامت فأعاد القصة ثم قال: «لنحدثن بما سمعنا عن رسول الله ﷺ وإن كره معاوية» أو قال: «وإن رغم ما أبالي أن لا أصحبه في جنده ليلة سوداء»[1]. ونقل القرطبي عن قبيصة بن ذؤيب أن عبادة أنكر شيئاً على معاوية فقال: «لا أساكنك بأرض أنت بها» ودخل المدينة فقال له عمر: ما أقدمك؟ فأخبره. فقال: «ارجع إلى مكانك فقبح الله أرضاً لست فيها ولا أمثالك وكتب إلى معاوية لا إمارة لك عليه»[2]. وروي مثل هذا عن أبي الدرداء مع معاوية[3].

وهذا يدل على أن معاوية كان يرى أن التحريم الذي ورد عن النبي ﷺ إنما كان في الدينار المضروب والدرهم المضروب. لا في التبر من الذهب والفضة ولا في المصوغ بالمضروب.

وحديث كل من عبادة بن الصامت وأبي الدرداء مع معاوية. ومن قبلهما خلاف أبي سعيد مع ابن عباس وقول عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ أدلة كافية للدلالة على أن الربا لم يكن قد فسره

---

(١) النووي/ مسلم ١١/١٣ ـ ١٤. وبدائع المنن ٢/١٨٠ وانظر كذلك سنن ابن ماجه حديث رقم ١٨ ج١/٨.

(٢) تفسير القرطبي ٣/٣٥٠.

(٣) رواه الشافعي في سننه. انظر بدائع المنن ٢/١٧٦.

المصطفى ﷺ وبينه بياناً يقطع فيه الاجتهاد والتأويل. والآن لنرى كيف حصل في بيان الربا.

فالربا لغة: الزياة ومنه: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [البقرة ٢/٢٧٦].

فيربي: يزيد وفعلها (ربو: يربو) ولذا كتب في المصحف بالواو ومثناه ربوان وهذا هو رأي سيبويه والبصريين وإن كان الكوفيون يعتبرون أن أصله (ربي بالياء ويثنونه بالياء ربيان). ولكن الزجاج قال فيهم: ما رأيت خطأ أقبح من هذا ولا أشنع[1].. لا يكفيهم الخطأ في الخط حتى يخطئوا في التثنية وهم يقرؤون ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ﴾[2].

فالربا الزيادة.. ومنه الرابية والربوة: المكان المرتفع. ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾ أي زادت وعلت.. والاربيتان: لحمتان ناتئتان في أصول الفخذين من باطن.

وقد ورد نهي هذه الأمة عن الربا في موضعين من القرآن الأول منها في آل عمران: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾﴾ [آل عمران ٣/١٣٠].

والثاني في البقرة: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾... يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ...﴾ [البقرة ٢/٢٧٥ ـ ٢٧٩].

والربا في الموضعين جاء مجملاً[3] لا بد له من بيان وتفصيل وهذا

---

(١) تفسير القرطبي ٣/٣٥٣.

(٢) المفردات في غريب القرآن للأصفهاني ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٣) أنكر ابن العربي في أحكامه أن تكون آيات الربا في البقرة مجملة فقد قال «أن من زعم أن هذه الآيات مجملة فلم يفهم مقاطع الشريعة» وقال ابن العربي بأن العلماء اختلفوا =

هو رأي علماء الأصول من الحنفية كالجصاص وفخر الإسلام البزدوي وتابعه شارح أصول البزدوي صاحب كشف الأسرار ـ عبدالعزيز البخاري ـ وكذلك ملا خسرو صاحب المرآة وتابعه الإزميري صاحب الحاشية على المرآة، والنسفي في المنار وتابعه ابن ملك والصاري وصاحب التوضيح والتنقيح (عبيدالله بن مسعود)[1].

وخالف الحنفية بعض العلماء فقالوا إن آيات الربا عامة وليست مجملة لأن كلمة (الربا) متصلة بأل الجنس[2] وليست أل العهد وذلك لأنه لم يتقدم الآيات ربا مذكور يرجع إليه. فهو عام يقبل التخصيص، وهذا هو رأي ابن العربي في أحكامه[3]. ونسبه القرطبي في تفسيره إلى أكثر الفقهاء فقال بعد ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾: «هذا من عموم القرآن»[3]. وثمرة الخلاف بين الرأيين:

أ ـ إن القائلين بالعموم يعنون (إن كل ربا حرام بالإجمال والتفصيل) ولا يحل أي نوع من الربا إلا ما استثنته السنة (أي خصصت به تحريم عموم الربا). أما الحنفية ففي مذهبهم يعتقد حرمة الربا ونتوقف عن العمل بالآية حتى ترد السنة المبينة التي تزيل إجماله وتبين المحرم من الربا.

= أهذه الآيات مجملة بحاجة إلى بيان؟ أم هي عامة في تحريم كل ربا؟ ثم يصحح بأنها عامة لأن القرآن نزل بلغة قوم كان الربا عندهم معروفاً يتبايعون إلى أجل فإذا حل الأجل قال: أتقضي أم تربي؟ أي تزيد في المال وأصبر عليك أجلًا آخر فحرم الله تعالى الربا وهو الزيادة. والزيادة لا تظهر في خلاف الجنس. وكذلك لا تظهر في نفس الجنس إلا بإظهار الله لها ولذا فالآية صارت مشكلة على أكثر العلماء ولكنها معلومة لبعضهم. انظر أحكام القرآن لابن العربي ٢٤٣/١.

(١) انظر حاشية الإزميري/ المرآة ٤١٠/١ وكشف الأسرار/ البزدوي ٥٤/١ ـ ٥٥ وكشف الأسرار/ المنار ١٥٠/١ ـ ١٥١ وفصول البدائع ٨٥/١ ومخطوط أصول الجصاص في الجامع الأزهر ٢١/١ وابن ملك/ المنار ٣٦٦ وكذلك حاشية الرهاوي عليه.

(٢) بعض العلماء يعتبرون أل في (الربا) أل العهد لما كان معهوداً من الربا في الجاهلية (أي ربا النسيئة) انظر حاشية العدوي/ كفاية الطالب الرباني في الفقه المالكي ٣٣/٢.

(٣) تفسير القرطبي ٣٥٦/٣ وكذلك أحكام القرآن لابن العربي ٢٤٣/١.

ب ـ نستطيع العمل بالآية رأساً عند الفقهاء الذين يقولون بالعموم بتحريم الربا جميعه بينما عند الحنفية لا بد من بيان وإن النفس لتميل إلى الذين يقولون بالعموم لأسباب:

١ ـ إن إيقاف العمل بنص آية تحريم الربا حتى يأتي البيان من السنة لا يتفق مع سياق الآيات: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾ [البقرة ٢/٢٧٨ ـ ٢٧٩].

وكذلك لا تتفق مع قوله تعالى: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة ٢/٢٧٥].

فالآيات تقتضي العمل الفوري بها وإلا فالإعلام بالحرب من الله ورسوله ﷺ. ولا تحتمل الانتظار إلى البيان.

٢ ـ لقد نزل القرآن إلى قوم يتعاملون بالربا يعرفونه، ونزل التحريم بلغتهم فيمكن العمل بالآية فور نزولها من ترك الربا مباشرة. فكيف يكون الإجمال في شيء معهود إلى قوم.. فإن قيل ليس كل الربا كان معلوماً في الجاهلية فإنا نقول إن عموم الآية يتناول ما كان معهوداً لديهم فإذا جاءت السنة وضمت إليهم حالات أخرى محرفة عندهم ـ غير المعهودة لديهم ـ فهذا تفصيل. ولقد كان معروفاً لدى العرب ـ ربا النسيئة (زيادة المال للتأخير في الأجل) وكان منتشراً بينهم قولهم للغريم إذا حل الأجل أتقضي أم تربي[1]؟ فكان الدائن يصبر على الغريم في أجل الدين مقابل أن يزيد الغريم في مال الدين.

والآن لنرجع إلى الحنفية لنرى كيفية تبيين إجمال الآية.

جاءت السنة فبينت الآيات.

---

(١) تفسير القرطبي ٣/٣٤٨.

أ ـ فحرمت السنة ربا الفضل[1] وقد مر حديث عبادة بن الصامت مع معاوية: (سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح إلا سواء بسواء عيناً بعين فمن زاد أو ازداد فقد أربى)[2] والفضل هو الزيادة.

وحرمت السنة ربا النسيئة[3] ففي صحيح مسلم عن أبي منهال قال: «باع شريك لي ورقاً بنسيئة إلى الموسم أو إلى الحج فجاء إلي فأخذني، فقلت: هذا أمر لا يصلح قال: قد بعته في السوق فلم ينكر ذلك علي أحد، فأتيت البراء بن عازب فسألته فقال: «قدم النبي ﷺ المدينة ونحن نبيع هذا البيع فقال: ما كان يداً بيد فلا بأس به وما كان نسيئة فهو ربا وائت زيد بن أرقم فإنه أعظم تجارة مني، فأتيته فسألته فقال مثل ذلك»»[4].

والنسيئة كما قلنا هي زيادة المال بسبب الأجل في الدين.

وروى مسلم عن البراء وزيد بن الأرقم قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الورق بالذهب ديناً أي يشترط التقابض في الصرف في مجلس العقد.

إلا أن هذا البيان في نظر الأصوليين من الحنفية قد نقل الربا من الإجمال إلى الإشكال.. إذ أن بيان السنة لم يكن قاطعاً حاسماً.. وذلك أن الفقهاء اختلفوا فيما وراء الأصناف الستة التي وردت في حديث عبادة بن الصامت.. إلا الظاهرية ـ كابن حزم ـ[5] مثلاً. فإنه تمسك بظاهر الحديث

(١) ربا الفضل: زيادة عين مال شرطت في عقد البيع على الميعاد الشرعي. (وهو الكيل أو الوزن في الجنس عند الحنفية) وعند الشافعي زيادة مطلقة في المطعوم خاصة عند اتحاد الجنس خاصة. انظر بدائع الصنائع ٣١٠٦/٧.

(٢) رواه مسلم انظر النووي/ مسلم ١٣/١١.

(٣) ربا النسيئة: فضل الحلول على الأجل وفضل العين على الدين في المكيلين والموزونين عند اختلاف الجنس أو في غير المكيلين والموزونين عند اتحاد الجنس عند الحنفية. أما الشافعية: فضل الحلول على الأجل في المطعومات والأثمان خاصة. انظر بدائع الصنائع ٣١٠٦/٧.

(٤) رواه مسلم. انظر النووي/ مسلم ١٦/١١.

(٥) انظر تفسير النصوص ٣٠٥/١ نقلًا عن المحلى لابن حزم ٤٦٩/٨.

فقال: الربا المحرم في الأصناف الستة وما عداها فهو حلال. ويمكننا تلخيص اعتبارات الفقهاء في علة الربا فيما يلي:

١ ـ قال أبو حنيفة: علة الربا كونه مكيلًا أو موزوناً. (فالحديث الشريف تضمن الذهب والفضة وعلة الربا فيهما الوزن وأما الأربعة الباقية فعلتها الكيل.. فعلة الفضل يتحقق إذا توفر شرطان: «القدر مع الجنس» أي الوزن مع الجنس أو الكيل مع الجنس فلا تتحقق العلة إلا باجتماع الوصفين «أما ربا النساء فعلته أحد وصفي علة الفضل».

ولقد استدل الحنيفة بالكتاب في استخراج العلة: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ۝٣﴾ [المطففين ٨٣/٣].

وكذلك السنة ما روي أن عامل خيبر أهدى إلى رسول الله ﷺ تمراً أجنبياً فقال: أو كل تمر خيبر هكذا؟ فقال: لا، ولكني أعطيت صاعين وأخذت صاعاً. فقال عليه الصلاة والسلام: «**أربيت.. هلا بعت تمرك بسلعة ثم ابتعت بسلعتك تمراً**» وكذلك روى محمد بن إسحاق ومالك بن أنس الحديث «المشهور الذي رواه في كتاب البيوع» عن النبي ﷺ أنه قال في آخره: «**وكذلك كل ما يكال أو يوزن**»[1].

فكل مكيل أو موزون من جنس واحد لا يجوز فيه التفاضل ولا النسيئة حتى أن الحنفية منعوا بيع الجص بالجص متفاضلًا لأنهما جنس واحد مكيل. ولكن لا يدخل الربا فيما كان أقل من نصف صاع ـ من مكيل كالتمر أو موزون كالقمح أو ما دون الحبة من الذهب أو من الفضة ـ أما المذروع والمعدود فلا يجري فيه ربا الفضل فيجوز بيع بيضة ببيضتين من جنسه وذراع بذراعين من نفس الثوب.

أما الشافعية فقالوا بأن حديث عبادة بن الصامت اشتمل على أصناف ستة: الذهب والفضة ـ وهما أثمان ـ ثم الأربعة الباقية (البر والشعير والتمر

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة ٢/٢٤٩ ـ ٢٥٠ وكذلك بدائع الصنائع ٧/٣١٠٨.

والملح) وعلتها أنها مطعومات وقد أخذ الشافعية هذه العلة من قوله ﷺ: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء**»[1] فهذا دليل على كون الطعم علة لأن رسول الله ﷺ أثبت الحكم بعد اسم مشتق من معنى، والأصل أن الحكم إذا ثبت عقب اسم مشتق من معنى يصير موضع الاشتقاق علة للحكم المذكور كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة ٥/٣٨].

فعلة القطع هي السرقة. فالعلة اسم لوصف مؤثر في الحكم. ووصف الطعم مؤثر في حرمة بيع المطعوم والحكم حتى ثبت عقب وصف مؤثر يحال إليه كما في السرقة[2].

٣ ـ أما المالكية فقالوا: إن علة تحريم الربا في النقدين (الذهب والفضة) هي النقدية (الثمنية) أما في الأصناف الأربعة الأخرى فهي تختلف بين ربا النساء وربا الفضل، ففي ربا النساء العلة هي المطعومية فقط سواء كان قابلًا للادخار أو الاقتيات أم لا. فأنواع الخضر والفواكه يدخلها ربا النسيئة ولا يدخلها ربا الفضل، ولذا جاء في حاشية العدوي: (ولا بأس ببيع الفواكه والبقول وما لا يدخر متفاضلًا ـ وإن كان من جنس ـ يداً بيد)[3] فيجوز بيع رطل من الموز برطلين من الموز بشرط التقابض في المجلس أما بيع رطل من الموز برطلين من الموز إلى أجل فلا يجوز لأنه ربا نسيئة.

أما ربا الفضل فعلته: (الطعم مع الاقتيات والادخار).

أما الطعم أي أنه يؤكل، والاقتيات: وهو ما تقوم به البنية الآدمية كاللحم والشحم. والادخار: هو كونه مما يمكن أن يحتفظ به مدة دون

---

(١) رواه في المسند ٦/٤٠٠ وأخرجه مسلم بنفس المعنى حديث رقم ١٥٩٢ في صحيح مسلم ٣/١٢١٤ ط الحلبي.

(٢) الفقه على المذاهب الأربعة ٢/٢٥٠ وكذلك بدائع الصنائع ٧/٣١٠٨.

(٣) انظر حاشية العدوي/ كفاية الطالب الرباني ٢/١٣٥ ـ ١٣٦ وكذلك الفقه على المذاهب الأربعة ٢/٢٥١.

تلف وهذه المدة تتبع العرف والعادة، ولذا فإن الفواكه المجففة يدخلها ربا الفضل[1].

٤ ـ أما الحنبلية فمذهبهم كالحنفية أي أن علة الربا هي الوزن (وقد استخلصت من النقدين). والكيل وهي من الأصناف الأربعة الأخرى.. فكل مكيل أو موزون فإن الربا يجري فيه قل أو كثر، أما ما ليس بمكيل ولا موزون فلا يجري فيه الربا فيجوز بيع طاولة بطاولتين وقلم بقلمين ودفتر بدفترين[2].

وبعد فإنا نقول إن آية الربا: مجملة عند الحنفية. فجاءت السنة فنقلتها من الإجمال إلى الإشكال فجاءت آراء الفقهاء (بعد التأمل والطلب) فنقلتها من الإشكال إلى التأويل. وقلنا التأويل ولم نقل التفسير لأن العلل التي استنبطت من قبل الفقهاء ظنية وليست قطعية لأنها آراء بشر ويدخلها الخطأ ولا يمكن أن تكون آراء الفقهاء قطعية ما دامت آراء أرضية يعتريها الظن ويمكن أن يلحقها الغفلة والنسيان. وأما السنة فلو كانت قطعية شافية فإنها تنقل النص من الإجمال إلى التفسير كما في الصلاة.

الفرع الخامس:
حكم المجمل

اللفظ المجمل على نوعين:

أ ـ النوع الأول:

هو الذي لا يمكن استعمال حكمه على أي وجه من الوجوه كقوله عز وجل: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ٦/١٤٢].

---

(١) انظر حاشية العدوي/ كفاية الطالب الرباني ٢/١٣٥ ـ ١٣٦ وكذلك الفقه على المذاهب الأربعة ٢/٢٥١.

(٢) انظر الفقه على المذاهب الأربعة ٢/٢٤٩.

فالحق أن هذا لا يمكن استعماله أو تطبيقه على أية جهة.

ب ـ النوع الثاني:

المجمل الذي يمكن استعمال حكمه في أقل ما يتناوله لفظه، وقد يجوز أن يراد به أكثر منه. ففي هذه الحال يتضمن المجمل معنيين:

١) المعنى الأول: حكم معلوم المقدار ومفهوم الكمية.

٢) المعنى الثاني: احتمال أكثر من أقل ما يتناوله كأن يأتي أمر الصلاة: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [المزمل ٧٣/٢٠].

والصلاة معروفة لدينا فإنه يلزمنا صلاة واحدة، وأما الزيادة على واحدة فهو موقوف على البيان. أما النوع الأول فلا شك أنه بحاجة إلى بيان يرد ليزيل إجماله حتى يمكن أن نخرج من العهدة، فعند ورود اللفظ المجمل على هذه الحالة يلزمنا أمران:

أولهما: اعتقاد أحقيته وتوطين النفس على تنفيذه حين ورود البيان.

وثانيهما: ترقب البيان لتنفيذ الأمر أو النهي ثم اعتقاد أن المقصود بالمجمل حين وروده هذا المعنى الجديد الذي أصبح فيه المجمل بعد ورود البيان.. كأن يقول الرجل لخادمه: غداً ستنزل إلى السوق لتشتري لنا حاجات، فإنه يتأهب للتنفيذ... وأما التفصيل فسيأتيه غداً من حيث أنواع المشتريات وكمية الدراهم. والبيان الذي يرد في هذه الحالة على نوعين:

١ ـ بيان شاف وهو قسمان:

أ) **قطعي:** وهذا ينقل من الإجمال إلى التفسير أي يصبح المجمل مفسراً كبيان الصلاة والزكاة فقد جاء البيان فيهما شافياً قطعياً بحيث لم يدع مجالاً لقضية أو تأويل لفقيه أو لمجتهد.

ب) **ظني:** كبيان مقدار المسح من: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة ٥/٦].

كحديث المغيرة بن شعبة وهذا ينقل المجمل إلى المؤول ومعنى كونه

مؤولًا أنه لا يكفر جاحده فلا يكفر من أنكر أن المفروض ربع الرأس[١].

وخبر المغيرة بن شعبة جاء في هامش المنافع/ المجامع حيث قال: (وهو خبر المغيرة بن شعبة حيث قال: أتى النبي عليه السلام سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه)[٢].

أقول: هذا الحديث رواه أبو داود بلفظ (وعنه أي المغيرة بن شعبة أن نبي الله ﷺ كان يمسح على الخفين وعلى ناصيته وعلى عمامته)[٣]. وأخرجه مسلم والترمذي والنسائي.

وفي رواية عنه (عن المغيرة بن شعبة) عن أبي داود (أن رسول الله ﷺ كان توضأ ومسح على ناصيته.. ذكر فوق العمامة)[٤].

وفي الروضة الندية شرح الدرر البهية (ومن حديث المغيرة ﷺ عند الترمذي وصححه وليس فيه المسح على الناصية بل هو بلفظ (ومسح على العمامة والخفين).. والحاصل أنه قد ثبت المسح على الرأس وحده وعلى العمامة وحدها، وعلى الرأس والعمامة)[٥].

فأحاديث أبي داود ليس في لفظها ما يدل على أنه مسح على الناصية وحدها بل هي مقرونة مع العمامة وفي الحديث الذي انفرد فيه ذكر الناصية عن العمامة قال: ذكر فوق العمامة. وقد مر معنا قبل قليل قول ابن القيم في زاد المعاد (وأما اقتصاره على الناصية مجردة فلم يحفظ)[٥].

ملاحظة: أنكر البابرتي أن المجمل يصبح مؤولًا إذا كان البيان ظنياً.. بل قال: إن البيان إذا كان قطعياً فإن المجمل يصير مفسراً وإذا كان البيان

---

(١) انظر مخطوط التحقيق/ مختصر الأخسيكتي وهو غير مرقم وكذلك المنافع/ المجامع ٧٨.

(٢) انظر المنافع/ المجامع ٧٨، والبساطة: الكناسة وزناً ومعنى: انظر المصباح المنير ٣٥٩/١.

(٣) مختصر أبي داود للمنذري مع معالم السنن للخطابي ١١٤/١ وأخرجه البغوي في مصباح السنة من الصحاح ٤٩/١.

(٤) مختصر أبي داود للمنذري مع معالم السنن ١١٤/١.

(٥) الروضة الندية شرح الدرر البهية ٣٩/١.

ظنياً فإن المجمل يصبح نصاً. وذلك لأن البيان يخرجه من حيز الخفاء فيبقى فيه إعمال الرأي من طلب وتأمل.

وقد احتج البابرتي بأن المفسر والنص من وجوه البيان. وأما المؤول فلا دخل له بهذا إذ أنه من وجوه النظم.

ثم قال البابرتي: ومن وجه آخر: إن طائفة من المحققين تقول: (إن بيان المجمل إذا كان غير قاطع فالحكم بعده مضاف إلى النص، وهو قطعي فيكون مفسراً)[1].

وكأن البابرتي يريد أن يقول: إذا كان البيان للمجمل قطعياً فإنه يصبح مفسراً وهو غير قابل للتأويل.. وإن كان البيان غير قطعي فإنه ينقل المجمل إلى مرتبة أقل من مرتبة المفسر وهو النص إذ هو يقبل التأويل الذي فيه إعمال للرأي.

ورأي البابرتي الذي يشرح فيه عبارة البزدوي له وجاهته إذ أن المؤول ليس من أقسام البيان ففي أية مرتبة من مراتب البيان يوضع المجمل الذي بين بظني فهو إذا لم يمكن اعتباره مفسراً فهو نص أو ظاهر فاعتبره البابرتي نصاً.. اللهم إلا إذا كان المؤول في نظر القائلين به هو: (الظاهر أو النص) لأنهما يقبلان التأويل.. وهذا الذي استشفه من عبارة الدبوسي: (ثم بعد البيان يلزمه ما يلزم بالمفسر والظاهر على حساب اقتران البيان)[2].

٢ ـ بيان غير شاف: فهذا ينقل المجمل من الإجمال إلى الإشكال. ولا بد بعد أن ينتقل المجمل إلى الإشكال من إعمال النظر والتأمل حتى نزيل الإشكال أي لا بد أن نعمل كما عملنا في إزالة إشكال المشكل من الطلب أولًا ثم التأمل ثانياً.. والطلب هو حصر جميع المعاني اللغوية التي تحتملها الكلمة والتأمل هو ترجيح أحد هذه المعاني بالقرائن اللغوية والأدلة العامة.. وذلك كبيان الربا فإنه ورد في القرآن مجملًا على رأي الحنفية

(١) زاد المعاد ٤٩/١.

(٢) التقرير/ البزدوي ١٦/١ مخطوط دار الكتب المصرية.

فجاءت السنة وسمت الأصناف الستة على سبيل المثال لا على سبيل الحصر وهو حديث عبادة بن الصامت الذي رواه الشيخان: (سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح إلا سواء بسواء عيناً بعين فمن زاد أو ازداد فقد أربى)(١).

فالبيان في الأصناف الستة جاء شافياً وأما ما وراء الأصناف الستة فبقي الإشكال فاجتهد الفقهاء لاستنباط العلل من الحديث المتقدم لإزالة الإشكال(٢).

أما النوع الثاني من المجمل وهو ما يمكن أن يستعمل في أقل ما يتناوله اللفظ كأن تقول لشخص (أنفق دراهم) أو يأتي الأمر (صوموا أياماً) فأقل الجمع عند الحنفية ثلاثة كما مر معنا فإذا أنفق ثلاثة دراهم وصام ثلاثة أيام فإنه يكون قد أتى بأقل ما يحتمله اللفظ. وقد اختلف الحنفية في هذا النوع من المجمل وكيفية إزالة إجماله على رأيين:

أ ـ رأي المتقدمين ومنهم أبو بكر الجصاص الذي يقول: وهو عندي مذهب أصحابنا(٣) وهؤلاء يرون أنه يجب أن ينفذ أقل ما يحتمله اللفظ وأما الزيادة على أكثر من هذا فإننا ننتظر فيه البيان. ففي الأمثلة المتقدمة ينفق ثلاثة دراهم فإذا جاءه بيان بعدها يحدد المراد فإنه ينفق الزيادة وكذلك يصوم ثلاثة أيام ثم إن جاءه بيان بعد ذلك أن المطلوب صيام عشرة أيام فإنه يكمل سبعة أيام.

ب ـ رأي المتأخرين من الحنفية يقول: بأن هذا النوع من المجمل بمنزلة العموم فلا يجوز أن يراد أقل ما يحتمله اللفظ ثم ننتظر البيان في

---

(١) انظر النووي/ مسلم ١٣/١١.

(٢) انظر حكم المجمل في كشف الأسرار/ البزدوي ٥٥/١ والإزميري/ المرآة ٤١٠/١ وكشف الأسرار/ المنار ١٥٠/١ ـ ١٥١ فصول البدائع ٩٣/٢ وأصول الجصاص ٢٧٤/١ فما بعدها مخطوط الجامع الأزهر.

(٣) مخطوط أصول الجصاص في الجامع الأزهر ٢٧٩/١.

الزيادة، لأن اللفظ ابتداء يتناول الأقل بالأكثر ففي المثلين السابقين يتناول الأمر بالإنفاق ثلاثة دراهم فما فوقها وكذلك الأمر بالصيام ثلاثة أيام فما فوقها فلا يجوز أن يتراخى البيان ليأتي متأخراً فيقول الآمر: أردت كذا من الدراهم أو أردت بمدد كذا من الأيام.. فإن ورود البيان متراخياً يقتضي زيادة في الأمر. والزيادة في النص نسخ عند الحنفية، ولأن تجويز تراخي البيان في الزيادة فقط يؤدي إلى القول بإبطال العموم.. ومن المتفق عليه بيننا وبين أصحاب الرأي الأول أن العموم لا يجوز أن يتراخى بيانه ولا يجوز أن يراد به ابتداء أقله، ثم ينتظر البيان في الزيادة. فالعموم حكمه يجب أن ينفذ مباشرة وأنه لا بد أن يتناول جميع أفراده التي يحتملها، وإذا أردنا بالعموم تخصيصاً فلا بد أن يقترن البيان باللفظ العام وإن تراخى عنه فهو منسوخ.

فكذا هذا النوع من المجمل.

ولكن الجصاص يقول: والأصح عندي هو القول الأول وهو عندي مذهب أصحابنا[(١)] ويستدل على صحة قوله بفروع من المذهب ومسائل من كتب الفقه ومنها:

١ ـ قال أبو حنيفة: فيمن قال: والله لا أكلمك أياماً: إنه على ثلاثة أيام.

٢ ـ قالوا: فيمن قال لرجل طلق امرأتي.. فطلقها ثلاثاً، وقال الزوج: أردت ذلك طلقت ثلاثاً. وإن طلقها واحدة وقال الزوج كذلك: أردت واحدة فجعلوا لفظ الأمر مختصاً بأقل ما يتناوله وهو الواحد. وحصلوا مع ذلك محتملًا للثلاث ولولا ذلك ما عملت النية في إرادتها.

٣ ـ ويقول الجصاص: وقال أصحابنا أيضاً: فيمن أذن لعبده بالتزوج: أن ذلك يقتضي امرأة واحدة لا أكثر منها فإن تزوج امرأتين في نكاح واحد (عقد واحد) لم يصح نكاح واحدة منهما لأن الأمر تناول واحدة منهما ولم

---

(١) أصول الجصاص ٢٧٩/١ مخطوط الجامع الأزهر.

يتناول الأخرى فتصبح المرأة المأذون في نكاحها مجهولة وذلك لا يصح ثم قالوا: فإن قال السيد: عنيت امرأتين جاز نكاحهما جميعاً فقد جعلوا لفظ الأمر يصلح لما فوق الواحدة وإن كان ظاهره إنما اقتضى نكاح امرأة واحدة.. فهذا يدل على أن قوله (صلوا) قد تناول صلاة واحدة، وأنه يحتمل أن يراد أكثر منها.. فلما كان للاحتمال مساغ في ذلك جاز أن يكون ما زاد على الواحدة في معنى المجمل الذي يجوز تأخير بيانه فإذا ورد فيه البيان علمنا أنه كان مراداً باللفظ.

ثم يقول الجصاص: (وليس أحكامه استعمال اللفظ في أقل ما يتناوله ويقع عليه بمانع من أن يكون مجملًا في الزيادة لأن اللفظ قد تضمن معنيين: معنى حكم معلوم مفهوم المقدار، ومعنى الاحتمال في أكثر منه)[1] ومن الأمثلة على هذا النوع من المجمل: ﴿أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ﴾ فإنه يلزمنا اعتقاد أنهم ثلاثة مساكين ويجوز أن يكونوا أكثر من ذلك[2] وبيان المجمل: إما أن يكون بالسنة أو بالإجماع.

أما الإجماع كإجماع الصحابة على أن دية الخطأ على العاقلة بياناً للمجمل من الدية: ﴿فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ﴾ [النساء ٩٢/٤].

ولم يذكر القرآن وجوبها على العاقلة[3].

ومن الأمثلة كذلك على إجماع الصحابة في بيان مجمل القرآن الكريم: توريث الجدة مع الولد الذكر (السدس) إذا لم يكن هناك أب. وكذلك لابنتي الابن (الثلثان) إذا لم يكن ولد الصلب وإن للجدتين ـ أم الأم وأم الأب ـ إذا اجتمعتا (سدس) واحداً وكلها بيان لمجمل الآية: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ . . .﴾[4] وأما السنة التي تبين المجمل فهي بأنواعها:

---

(١) أصول الجصاص ٢٨٠/١ مخطوط الجامع الأزهر.
(٢) انظر أصول الجصاص ٢٨٢/١ مخطوط الجامع الأزهر. والآية من سورة الكهف ٧٩/١٨.
(٣) أصول الجصاص ٣٨٨/١ مخطوط الجامع الأزهر.
(٤) النساء ٧/٤. انظر المصدر السابق ٣٨٩/١.

فقد تكون بالقول كقوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**» بياناً لمجمل ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ وكذلك جميع الأحاديث القولية التي بينت الزكاة ومثلها التي بينت الصلاة وكذلك الأحاديث التي بينت الحج.

وقد تكون السنة فعلية كما بين ﷺ الحج والصلاة ثم قال: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»(١) وقوله ﷺ: «**لتأخذوا عني مناسككم**»(٢) بعد أن بين الصلاة بأفعاله أي بإقامته للصلاة وبحجته ﷺ.

وقد تكون السنة بالإشارة: كقوله ﷺ: «**الشهر هكذا وهكذا وهكذا**. وأشار بأصابعه العشر فأفاد أنه ثلاثون يوماً ثم قال: **الشهر هكذا وهكذا** وحبس الإبهام في الثالثة. فأفاد أنه تسعة وعشرون يوماً»(٣).

وقد تكون السنة بالكتابة: نحو كتابه الذي كتبه إلى عمرو بن حزم في الصدقات والديات وسائر الأحكام وكتابه الذي كتبه لأبي بكر الصديق في الصدقات(٤). وإن كان الكتاب نفسه من إملائه ﷺ.

وقد تكون السنة بالإقرار كإقراره ﷺ لعقود البيع والسلم والمضاربات التي كانت في الجاهلية قبل البعثة فجاءت مبينة لمجمل الآية: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ

---

(١) أخرجه البخاري في قطعة من حديث في كتاب الأذان ٢٥٨/١/١ ط منير الدمشقي وأخرجه أبو داود في كتاب الصلاة. وأخرجه أحمد في المسند ٥٣/٥ ط الحلبي (الميمنية) وأخرجه الدارمي في كتاب الصلاة في باب: من أحق بالإمامة عن مالك بن الحويرث حديث رقم ١٢٥٦ ج٢٢٩/١. وقال الدارمي: رواه أحمد والستة بنحوه مختصراً ومطولاً والبيهقي من عدة طرق. وانظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٣٨٤/٣.

(٢) رواه مسلم في كتاب الحج في صحيحه ج٩٤٣/٢ ط الحلبي، ورواه أحمد في المسند ج٣١٨/٣ ط الحلبي. ورواه أبو داود في المناسك.. انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٤٣٢/٦.

(٣) أصول الجصاص ٣٨١/١ مخطوط الجامع الأزهر.

(٤) أخرجه أبو داود عن حماد بن سلمة قال: أخذت من ثمامة بن عبدالله بن أنس كتاباً زعم أن أبا بكر كتبه لأنس.. وأخرجه النسائي وأخرجه البخاري وابن ماجه من حديث عبدالله بن المثنى الأنصاري. انظر مختصر أبي داود ١٨٣/٢.

ﭐلۡبَيۡعَ ﴾ ومن المعلوم في قواعد الحنفية أن بيان المجمل يجوز أن يكون منفصلًا أو متصلًا ومن الأمثلة على المتصل قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ ﴾ [الحج ٢٢/١١].

ثم بين الله عز وجل هذا الإجمال في عبادة الله على حرف فقال: ﴿فَإِنۡ أَصَابَهُۥ خَيۡرٌ ٱطۡمَأَنَّ بِهِۦۖ وَإِنۡ أَصَابَتۡهُ فِتۡنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةَۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡخُسۡرَانُ ٱلۡمُبِينُ ﴾ [الحج ٢٢/١١].

والمجمل فقط هو الذي يجيز الحنفية تأخير بيانه خلافاً (للعام) فلا يجيزون تخصيصه، إذ أن تأخير تخصيص العام يقتضي أن يكون زيادة على النص والزيادة على النص رفع عند الحنفية (أي نسخ) لأن العام يتطلب وروده أمرين: أولهما أن ينفذ الأمر بعموم لفظه دون تأخير ودون انتظار بيان فإذا جاء البيان المخصص بعد هذا فإن هذا يعني أننا اعتقدنا حكماً على خلاف ما أراد الشارع وإذا كنا قد بلغناه فإنا نكون قد بلغنا ما لم يقصده الشارع، أي أننا كذبنا على الشارع بإجازة من الشارع نفسه، لأننا أخبرنا بغير الحقيقة وحاشا لله أن يكلفنا بالكذب عليه وتعالى عن الكذب علواً كبيراً.

ويرد أبو بكر الجصاص على القائلين: لا يجوز تأخير بيان العموم بقوله: (وقائل هذا لا يدري أنه غير جائز أن يكون المصلحة أن نعتقد ما هو بخلاف مراده وأن يبيح لنا الإخبار بخلاف ما هو به، وهذا القائل يجوز على الله تعالى أن يتعبدنا بخلاف مراده باعتقاد الشيء على خلاف ما هو به فانتظم أمرين كلاهما ينتفي عن الله)[١].

وجماع القول أن الحنفية يعتبرون بيان المجمل من أنواع بيان التفسير، وبيان التفسير عندهم بيان محض لا تغيير فيه ولا تبديل فيصح موصولًا ومفصولًا. وأما بيان العام فهو من بيان التغيير والتبديل فيصح موصولًا لا مفصولًا ويعلل الدبوسي هذا فيقول عن بيان التغيير، إذا كان مفصولًا: (بأنه

---

(١) أصول الجصاص ٣٩٨/١.

يتمحض نسخاً لكل إذا كان مفصولًا.. والنسخ رفع وليس ببيان)[1].

وهذه القاعدة عند الحنفية كان لها الأثر الكبير في اختلاف كثير من فروع فقههم عن فروع جمهور المتكلمين، ولذا يقولون بأن فروض الوضوء أربعة في القرآن فلا يجوز أن نزيد عليها فرائض سواء كانت من سنة آحاد أو من القياس: كالترتيب والنية أو الدلك فهذا يعتبر زيادة على النص وهو نسخ عند الحنفية لأن الزيادة رفع عندهم، ولذا لم يأخذوا بأحاديث «**خمسة أوسق**» لأنها تخصص الحديث «**فيما سقت السماء العشر**»[2] الذي جاء مبيناً لمجمل القرآن: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام ١٤١/٦].

فلا يجوز أن يأتي التخصيص متأخراً لأنه نسخ[3]. وكذلك لم يأخذوا بفرضية الفاتحة لأنه حديث آحاد ولا يقوى على تخصيص عام القرآن: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُۚ﴾ [المزمل ٢٠/٧٣].

(التخصيص المتأخر نسخ ـ كما أسلفنا ـ عندهم). ولم يقولوا بفرضية

---

(١) تقويم الأدلة ٤٣١ مخطوط دار الكتب المصرية.

(٢) رواه البخاري وأصحاب السنن الأربعة. انظر مختصر أبي داود للمنذري مع معالم السنة ٢٠٧/٢ وأخرج كتاب أبي بكر الدارقطني وقال: إسناده صحيح وكلهم ثقات. وقال الشافعي: حديث أنس حديث ثابت من جهة حماد وبه نأخذ. انظر مختصر أبي داود للمنذري مع معالم السنن ١٨٤/٢ وأخرجه أبو داود عن سالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه قال: (كتب رسول الله «كتاب الصدقة» فلم يخرجه إلى عماله حتى قبض فقرنه بسيفه فعمل به أبو بكر حتى قبض ثم عمل به عمر حتى قبض فكان فيه...) مختصر أبي داود ١٨٥/٢ وأخرجه الترمذي وابن ماجه وقال الترمذي: حديث حسن، وقال الترمذي: سألت محمد بن إسماعيل البخاري عن هذا الحديث فقال: أرجو أن يكون محفوظاً.

(٣) والحديث هو «**ليس فيما دون خمس أواق صدقة ولا فيما دون خمس ذود صدقة ولا فيما دون خمسة أوسق صدقة**» رواه السبعة عن أبي سعيد الخدري.. انظر إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد ٤٠٥/١. ولكن ابن دقيق العيد ينازع في عموم الحديث من ناحية القصد فيما سقت السماء العشر فيقول: (إن المقصود من الحديث بيان قدر المخرج منه وهذا فيه قاعدة أصولية وهو أن الألفاظ العامة بوضع اللغة على ثلاث مراتب: أحدها: ما ظهر فيه عدم قصد التعميم ومثل بهذا الحديث...) إحكام الأحكام ٤٠٦/١.

الاطمئنان في جميع أركان الصلاة. وإن جاء النص عليها بحديث المسيء صلاته - «**ثم اركع حتى تطمئن راكعاً**...» - مما اضطرهم إلى القول أن الفاتحة والاطمئنان واجب وهو دون الفرض وفوق السنة.

والحق أن النفس تميل إلى ما ذهب إليه الجمهور في هذا.

❁ ❁ ❁

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الرابع

المتشابه

وفيه فروع:

١ ـ الفرع الأول: مكانته ومعناه لغة واصطلاحاً.

٢ ـ الفرع الثاني: أنواع المتشابه.

٣ ـ الفرع الثالث: حكم المتشابه.

الفرع الأول:
مكانة المتشابه ومعناه لغة واصطلاحاً

مكانة المتشابه من علم الأصول:

هذا القسم هو رابع أربعة من أقسام المبهم، كما أن المحكم الذي يقابله رابع الأربعة من أقسام الواضح. وقد ذكر الحنفية هذا التقسيم ـ كما أرى ـ تتمة وتكميلًا للدلالة على أن هنالك قسماً من المبهم مما استأثر الله به في علمه ولا يمكن إدراكه من قبل البشر. وإن ذكر هذا القسم في الأصول ليس له من فائدة عملية مترتبة إذ الأصول قواعد للفقه وأصول للاستنباط والمتشابه ليس أصلًا نفرع عليه الفروع أو نخرج عليه المسائل، إذ لا قبل للإدراك البشري بمثله طالما هو أمر خارج عن حدود التصور البشري وفوق مستوى العقل الإنساني حتى أن الراسخين في العلم وقفوا إزاءه

صامتين يقولون: «آمنا به كل من عند ربنا».

وشأن (المتشابه) شأن مقابله (المحكم) الذي جعله الحنفية أوضح الأقسام الأربعة من أنواع الواضح. وأرى أن وضعه كقسم من أقسام الواضح عارية ليس لها أثر في عالم الواقع إذ ليس بين المحكم والمفسر أي فرق بعد التحاق الرسول ﷺ بالرفيق الأعلى فكما أن المحكم غير قابل للنسخ ابتداء فكذلك المفسر أصبح محكماً بعد انقطاع الوحي الذي ترتب عليه انقطاع النسخ.

ومن المعلوم أن القواعد الأصولية وضعت في زمن متأخر عن انقطاع الوحي، فكان الأولى أن يقال ابتداء عن المفسر مثلاً، والمفسر نوعان: نوع كان لا يقبل النسخ في عهد الرسالة (وهذا الذي سموه محكماً) ونوع: كان يقبل النسخ ثم امتنع قبول النسخ بعد وفاة المصطفى ﷺ. أو يمكن أن يقال بطريقة أخرى المحكم نوعان: نوع كان يقبل النسخ في عهد الرسالة، ونوع لا يقبل النسخ في عهد الرسالة وذلك بعد أن نجعل للقسمين (المفسر والمحكم) اسماً واحداً ـ هو المحكم ـ وهذه هي الحقيقة التي لا مفر منها. والمكان الطبيعي للمحكم والمتشابه هو علم التفسير وقد يبحث في علم التوحيد والكلام. أما أن نضعها قسماً من أقسام القواعد التي يستنبط منها الفقه فهذا لا أرى فيه فائدة عملية تذكر اللهم إلا إذا أردنا أن ننبه أن هنالك أقساماً من أقسام المبهم لا يمكن للعقل البشري ارتيادها وهي مما اختص به رب العزة سبحانه.

ولذا فإنا نرى أن كل ما كتب عن المحكم والمتشابه الوارد في الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران ٣/٧].

لا تمت إلى علم الأصول بصلة. بل بعضها آثار وبعضها تأويلات بشرية قابلة للخطأ.. وحينما نراجع كتب الأصول نجد أن ما كتب فيها عن المتشابه لا يخرج عن تفسيرات لهذه.

واختلاف المفسرين في الوقف على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ أهو لازم أم ممنوع؟ ثم يستتبع ذلك إن كان الراسخون في العلم يعلمون تأويله

أم لا؟ ومن هم الراسخون في العلم إلى آخر الآثار والأحاديث الموقوفة الواردة في الآية.

والآن بعد هذه المقدمة لنشرع في تفسير المتشابه.

المتشابه لغة:

المتشابه لغة اسم فاعل من الفعل (تشابه) واشتبهت الأمور وتشابهت التبست فلم تتميز ولم تظهر، ومنه (اشتباه القبلة التباسها على المصلي بحيث لا مرجح لجهتها فالاشتباه هو الالتباس[1] وتشابها واشتبها: أشبه كل منهما الآخر حتى التبسا. فأمور مشتبهة ومشبهة (على وزن معظمة) مشكلة، والشبه بالضم: الالتباس[2] ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البقرة ٢/٢٥].

أي تماثلت أصنافه وألوانه وأطعامه حتى التبس على أهل الجنة أنه صنف واحد ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ أي التبس علينا المراد منها[3].

المتشابه اصطلاحاً:

ما أيس الناس من معرفة مراده في الدنيا.

ومن التعريف يظهر أن معرفة المتشابه أشد خفاء من المجمل، إذ أن المجمل يرجى بيانه في الدنيا وذلك بورود بيان من خارج الصيغة. ولذا فإن المتشابه أوغل درجات المبهم في الالتباس إلى حد أن لا يطلب أحد بيانه أو تأويله. وهذا ما أشار إليه القاضي الدبوسي بقوله: (وفوق المجمل المتشابه وهو الذي تشابه معناه على السامع من حيث خالف موجب النص موجب العقل)[4].

---

(١) المصباح المنير ٤١٢/١.

(٢) القاموس المحيط ٢٨٦/٤.

(٣) المفردات في غريب القرآن ٢٥٥ وانظر كذلك النهاية في غريب الحديث ٤٤٢/٢.

(٤) تقويم أصول الفقه ٢٠٦ مخطوط دار الكتب.

وسبب انقطاع طلب معرفة المراد من المتشابه هو أنه معبر لا يمكن للعقل البشري اجتيازه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الوحي ـ وهو مصدر البيان قد انقطع بوفاة الرسول ﷺ ـ وهذا الذي يشير إليه الدبوسي بقوله: (فتشابه المراد بحكم المعارضة بحيث لم يحتمل زواله بالبيان لأن موجبات العقل قطعاً لا تحتمل التبدل ولا موجب النص بعد رسول الله ﷺ)[1]. وأشار إليه الخبازي في المغني بقوله: (وهو ما لا طريق لدركه أصلًا ولا وحي ببيانه حتى سقط طلبه)[2] وقد ذكرنا في التعريف «في الدنيا» لأن المتشابهات تنكشف يوم القيامة كرؤية الله عز وجل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾[3] وتكاد تعريفات السادة الحنفية تجمع على المعنى الذي اخترناه.

١ ـ فيعرفه شمس الأئمة السرخسي بقوله: (اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه، والحكم فيه اعتقاد الحقية والتسليم بترك الطلبة)[4].

---

(١) تقويم الأدلة ٢٠٦ مخطوط دار الكتب.

(٢) انظر المغني ٣٦/أ وكذلك شرح المغني المسمى المغني الزاهر من الفيض الباهر ٣٠٨/١ مخطوطان في دار الكتب.

(٣) انظر كشف الأسرار/ البزدوي ٥٥/١ وكذلك أصول السرخسي ١٧٠/١ ورؤية الله عز وجل من قبل المؤمنين ثابتة في الحديث الصحيح في البخاري عن جرير بن عبدالله قال (كنا جلوساً عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال: **«إنكم سترون ربكم عز وجل كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ثم قرأ ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾»** انظر شرح العقيدة الطحاوية ١٦٨. وقد بوب له الشارح باباً أسماه (باب ذكر البيان: أن الله عز وجل ينظر إليه جميع المؤمنين يوم القيامة برهم وفاجرهم وإن زعمت أنوف الجهمية المعطلة المنكرة لصفات خالقها، وقاله الذهبي في المنتقى من منهاج الاعتدال مختصر منهاج السنة لابن تيمية) ص٨٠ (ويرى في الآخرة عياناً) وحديث رؤية الله يوم القيامة أخرجه الشيخان عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري انظر اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ٤٢/١ ـ ٤٦.

(٤) أصول السرخسي ١٦٩/١.

٢ ـ وعرفه الفخر البزدوي بقوله: (فأما المتشابه فلا طريق لدركه إلا التسليم)[١].

٣ ـ وعرفه الكمال بن الهمام في التحرير تعريفاً يكاد يشبه التعريف الذي اخترناه حتى في الألفاظ فيقول: (ما لم ترج معرفته في الدنيا كالصفات (كاليد والعين) والأفعال (كالنزول) والحروف في أوائل السور)[٢].

٤ ـ وعرفه الخادمي صاحب المجامع: (ما انقطع رجاء معرفة مراده ولو من النبي ﷺ وقيل من الأمة)[٣].

٥ ـ وعرفه الغفاري بقوله: (ما لا طريق لدركه للأمة أما النبي عليه السلام فربما تعلمه بأعلام الله تعالى)[٤].

فالتعريفات كلها تطبق على أنه لا يمكن للبشر أن يعرفوا تأويل المتشابه وإن كان الحنفية قد اختلفوا في إمكان معرفة المتشابه من قبل أبي القاسم ﷺ فقد ذهبت طائفة منهم الفخر البزدوي[٥] أن المتشابهات كانت معروفة لدى رسول الله ﷺ ذكر ذلك الفخر في تقسيمات السنة بالسنة للمصطفى ﷺ[٦] وقد نقله ابن نجيم في فتح الغفار بشرح المنار وابن ملك في شرحه للمنار. كذلك تابع الفخر في هذا ملاجيون صاحب نور الأنوار على المنار. واحتجوا لقولهم بأن الرسول ﷺ لو لم يكن عالماً بالمتشابهات لبطلت فائدة التخاطب[٧] فيكون عندها خطاباً

---

(١) كشف الأسرار/ البزدوي ٢٥/١.
(٢) التقرير والتحبير/ التحرير ١٥٩/١.
(٣) المجامع للخادمي ٩.
(٤) فصول البدائع ٨٦/١.
(٥) انظر فتح الغفار ١١٧/١ وابن ملك/ المنار ٣٦٧.
(٦) انظر كشف الأسرار/ البزودي ٩٢٨/٣.
(٧) نور الأنوار/ المنار لملاجيون ١٥٣/١.

بالمهمل كمن يكلم العربي الذي لا يفقه الإنجليزية باللغة الإنجليزية.

وهذا هو رأي الفناري صاحب فصول البدائع[1] الذي رجحه القاضي البيضاوي[1].

وذهبت طائفة ومنهم الخادمي أن المتشابه يخفى على البشر أجمعين بما فيهم صاحب الرسالة ﷺ[2] وهذا هو رأي القرطبي صاحب التفسير المعروف بالجامع لأحكام القرآن إذ يقول: (والمتشابه ما لم يمكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر به الله تعالى بعلمه دون خلقه وذلك مثل قيام الساعة وخروج يأجوج ومأجوج والدجال وعيسى ونحو الحروف المقطعة في أوائل السور. وهذا أحسن ما قيل في المتشابه)[3] وحجتهم الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ بالوقف على لفظ «الله» وقوفاً لازماً.

ومن التعريفات كذلك يعلم أن المتشابه أشد أنواع المبهم خفاء والتباساً، وما أجمل تشبيه صاحب التقرير والتحبير على التحرير لأنواع المبهم إذ يقول: (ونظير الخفي من الحسيات من اختفى من طالبه من غير تغيير زيه ولا اختلاط بين أشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب ولا يحتاج فيه إلى التأمل).

ونظير المشكل من اغترب عن وطنه ودخل بين أشكاله فيطلب موضعه ثم يتأمل في أشكاله ليقف عليه ونظير المجمل من اغترب عن وطنه وانقطع خبره فإنه ينال بالطلب والتأمل بدون الخبر عن موضعه ونظير المتشابه المفقود الذي لا طريق إلى دركه أصلًا)[4].

---

(١) فصول البدائع ٨٦/١، والتقرير والتحبير/ التحرير ١٦٠/١.

(٢) المنافع/ المجامع ٧٨ وكذلك مجامع الحقائق للخادمي ٩.

(٣) تفسير القرطبي ١٠/٤.

(٤) التقرير والتحبير/ التحرير ١٦٠/١.

الفرع الثاني:
أنواع المتشابه[1]

يقسم أصوليو الحنفية المتشابه إلى قسمين:

---

(١) ينقل الراغب الأصفهاني في مفردات غريب القرآن أنواعاً من المتشابه فيقول: إن الآيات عند اعتبار بعضها ببعض على ثلاثة أضرب محكم على الإطلاق، ومتشابه على الإطلاق، ومحكم من وجه ومتشابه من وجه. فالمتشابه في الجملة على ثلاثة أضرب: متشابه من جهة اللفظ فقط، ومتشابه من جهة المعنى فقط، ومتشابه من جهتيهما.

أولاً: والمتشابه من جهة اللفظ ضربان:

١ ـ أحدهما يرجع إلى الألفاظ المفردة وذلك:

أ ـ إما من جهة غرابته نحو الأب ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾﴾ (ويزفون).

ب ـ وإما من جهة مشاركة في الألفاظ كاليد والعين.

٢ ـ والثاني يرجع إلى جملة الكلام المركب وذلك على ثلاثة أضرب:

أ ـ ضرب لاختصار الكلام نحو ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾.

ب ـ وضرب بسط الكلام نحو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ لأنه لو قيل ليس مثله شيء كان أظهر للسامع.

ج ـ ضرب لنظم الكلام نحو ﴿أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا﴾ تقديره: قيماً ولم يجعل له عوجاً. وقوله: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ . . . لَوْ تَزَيَّلُوا۟﴾.

ثانياً: والمتشابه من جهة المعنى أوصاف الله تعالى وأوصاف يوم القيامة فإن تلك الصفات لا تتصور لنا إذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة ما لم يكن من جنس ما نحسه أو نكن نحسه.

ثالثاً: والمتشابه من جهة المعنى واللفظ جميعاً خمسة أضرب:

أ ـ الأول من جهة الكمية كالعموم والخصوص نحو ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾.

ب ـ والثاني من جهة الكيفية كالوجوب والندب نحو ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم﴾.

ج ـ والثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ نحو ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾.

د ـ الرابع من جهة المكان والأمور التي نزلت نحو ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾. وقوله ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِىٓءُ زِيَادَةٌ فِى ٱلْكُفْرِ﴾ فإن من لا يعرف عاداتهم في الجاهلية يتعذر عليه معرفة تفسير الآية.

هـ ـ الخامس من جهة الشروط التي بها يصح الفصل أو يفسد كشروط الصلاة والنكاح وهذه الجملة إذا تصورت علم أن كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج =

١ ـ القسم الأول: متشابه اللفظ: وهو الذي لا يفهم منه شيء كالحروف المقطعة في أوائل السور أمثال: آلم، كهيعص، حم، عسق. وسميت بالحروف المقطعة لأنها تقطع أثناء النطق بها إذ أنها موصولة الكتابة مقطعة النطق.

٢ ـ القسم الثاني: متشابه المفهوم: وذلك في الكلمات المعلومة الأصل ولكن وضعها متشابه إذ لا يمكن أن يكون معناها مراداً كقوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح ٤٨/١٠].

فاليد معناها معروف ولكن يستحيل نسبة المعنى المعروف إلى الذات العلية ـ سبحانه وتعالى ـ وكذلك النزول كقوله ﷺ في الحديث الوارد في الصحيحين: «**ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له**»[١].

فالنزول للبشر معروف ولكن تعالى الله عن هذا المعنى علواً كبيراً. وكذلك: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه ٢٠/٥].

فالاستواء معروف ولكن كيفيته بالنسبة إلى الجبار المتكبر مجهول[٢].

= عن هذه التقاسيم انظر المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ٢٥٤ ـ ٢٥٥.
والحق أن المتشابه الذي نحن بصدده مما استغلق فهمه على العقل ليس من هذه التقاسيم في شيء، فالراغب رحمه الله جمع كل ما اختلف فيه الأصوليون والمفسرون ورتبها في هذه الأقسام وإلا فما الذي زج الناسخ والمنسوخ والعام، والخاص والندب والإيجاب والألفاظ الغريبة في المتشابه.
ولقد فسر الراغب نفسه هذا في الجملة الأخيرة فقال: وهذه الجملة إذا تصورت علم أن كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه الأقسام.

(١) أخرجه الشيخان. انظر اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ١/١٤٤.
(٢) انظر فصول البدائع ١/٨٦ وكذلك المنافع/ المجامع ٧٩.

الفرع الثالث:
حكم المتشابه(1)

اختلف أئمة الفقه والأصول في حكم المتشابه إلى رأيين:

---

(1) عندما أطلق أصوليو الحنفية أعني الذين أصلوا القواعد. وكانت التقسيمات الأصولية للواضح والمبهم كل بأنواعه الأربعة واضحة في أذهانهم. وأول من وجدته من أصوليي الحنفية كتب بوضوح شديد وبتقسيم فني علمي هو الشيخ القاضي أبو زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠هـ والحق أن الذي يطالع كتابه ـ تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع ـ لا يسعه إلا أن يقف مبهور النفس مشدوه الحس ومبدوه القلب بهذا الوضوح العجيب واللغة السهلة الفياضة التي كتب به هذا الرجل وقد قال ابن خلكان في ترجمته (هو أول من وضع علم الخلاف) انظر مجموع متون أصولية ١٥٠، وقد شرح كتابه هذا فخر الإسلام البزدوي. ثم تابع القاضي الدبوسي كل الحنفية في الطريقة التي سلكها في تقسيماته واختطها في أصوله بتوسيع بسيط أحياناً وباختلاف لا يذكر أحياناً أخرى. ثم جاء فخر الإسلام البزدوي الذي عاش من سنة ٤٠٠هـ إلى ٤٨٢هـ وكذلك السرخسي شمس الأئمة المتوفى سنة ٤٨٣هـ على الأشهر فاقتفيا أثر القاضي الإمام. وأبو بكر الرازي (الجصاص) سنة ٣٠٥ ـ ٣٧٠هـ وأما أبو الحسن الكرخي سنة ٢٦٠ ـ ٣٤٠هـ، انظر الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١٨٦/١ ـ ٢٠٤. فالحق أن ما قالاه هو زيادة في علم أصول الفقه خاصة بالنسبة للحنفية وهي اختيارات أصولية ومحاولات في هذا الميدان نرجو الله أن ينفعهما بما ورثاه من علوم ولكن من طالع أصول الجصاص الذي جعله مقدمة لكتابه أحكام القرآن يجد أن أقسام الواضح وأقسام المبهم لم يكونا واضحين عندهما. بل لم يتطرق إلى هذا الموضوع البتة، وإنما ذكر المجمل في باب مع المفسر فقال المجمل والمفسر، وبيان المجمل وتأخير بيانه وعندما جاء إلى المتشابه كتب مع عنوان المتشابه والمحكم أقل من صفحتين نقلاً عن شيخه أبي الحسن الكرخي وهي لا تمت ـ مع هذا ـ إلى ما نعنيه من المتشابه في بحثنا هذا وقد أشرنا إلى رأي الشيخ أبي الحسن الكرخي في المحكم والمتشابه عند بحثنا للمحكم آخر أقسام الواضح ولا مانع أن نعود فنشير إلى رأي الجصاص الذي نقله عن شيخه الكرخي في المحكم والمتشابه.

ويبدأ الشيخ أبو الحسن الكرخي ـ رحمه الله ـ فيعرف المتشابه تعريفاً يدخل فيه المشترك والمشكل والمجمل. يقول الجصاص: (كان أبو الحسن رحمه الله يقول: المحكم لا يحتمل إلا وجهاً واحداً والمتشابه يحتمل وجهين أو أكثر منهما) فالمتشابه إذا ما احتمل وجهين أو أكثر وهو تعريف يمكن أن يدخل فيه جميع أنواع الخفي مع المشترك كذلك. =

. . . .

= ثم يقول: (وسبيل المتشابه أن يحمل على المحكم ويرد إليه). ولذا فالمتشابه في نظرهما يمكن أن يؤول ويعرف معناه وهذا خلاف ما اتفق عليه الحنفية فيما بعد القاضي أبي زيد الدبوسي من أن المتشابه لا يمكن إدراكه وسبيله التوقف عن الطلب. بينما الكرخي رحمه الله يرى أن المحكم هو أم المتشابه. ومنه أصله، ولذا فلا بد من رده إليه بدليل قوله تعالى ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران ٣/٧] ـ ولذا فما احتمل وجهين يرد إلى ما احتمل وجهاً واحداً ويورد الشيخ أبو الحسن أمثلة لذلك منها قراءتين:

١ ـ أولًا: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ [سورة المائدة ٥/ ٨٩]. وكلمة عقدتم تحتمل قراءتين الأولى بالتخفيف والثانية بالتشديد وقراءة التخفيف تحتمل أن يكون المراد عقد اليمين (وهي تعقد على حال مستقبلة) وتحتمل عقد القلب ـ أي القصد ـ بينما قراءة التشديد لا تحتمل إلا وجهاً واحداً وهو اليمين المقصودة ولذا قراءة التخفيف تحمل على قراءة التشديد فيكون المعنى أن اليمين التي لها كفارة هي اليمين المقصودة. على حالة مستقبلة كمن يحلف والله لا أدخل دار فلان.

٢ ـ ثانياً: قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة ٢/ ٢٢٢] تحتمل التشديد والتخفيف. فالتشديد يحتمل معنيين أولهما انقطاع الدم والثاني الاغتسال من الحيض وأما التخفيف فلا يحتمل إلا معنى واحداً وهو انقطاع الدم فيحمل التشديد على التخفيف فيكون المقصود أن جواز وطء الحائضة بعد طهرها قبل الاغتسال ـ وهو الرأي الراجح عند الحنفية ففي الدر المختار شرح تنوير الأبصار (ويحل وطؤها لانقطاع حيضها لا كثرة) بلا غسل ـ حاشية ابن عابدين ٢٩٤/١ ـ ويعلل ابن عابدين هذا الرأي بقوله (لأن قراءة حتى يطهرن بالتشديد ـ تقتضي حرمة الوطء أي غاية الاغتسال فحملناها على ما إذا كان أيامها أقل من عشرة دفعاً للتعارض بين القراءتين، بظاهرة يورث شبه فلذا لا يستحب ـ حاشية ابن عابدين ٢٩٤/١ ـ فالرأي الراجح عند الحنفية أن الوطء الذي يجوز قبل الاغتسال هو فقط في حالة واحدة هو إذا استمر حيضها عشرة أيام أما فيما دون ذلك فيظهر عدم حله ـ بدليل عبارة تنوير الأبصار: لا كثرة ـ فنرى أن ابن عابدين عللها تعليلًا غير الذي نحى إليه الكرخي. فحمل قراءة التشديد على حالة أو على حالة إذا انقطع الحيض قبل عشرة وقراءة التخفيف (الوطء دون غسل) إذا كان الحيض عشرة أيام.

٣ ـ ثالثاً: غسل الرجلين ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة ٥/ ٦] فأرجلكم تحتمل قراءتين: أولاهما بالفتح ومعناها يكون فرض غسل الرجلين لأنها معطوفة على أيديكم المنصوبة لأنها مفعول ـ ﴿فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ ـ وتحتمل قراءة أخرى بالجر بالكسرة فتحتمل بهذه القراءة معنيين:

١ ـ الغسل ويكون الجر بالمجاورة وليس بالعطف على الرأس تسهيلًا للنطق. =

١ ـ الرأي الأول: الذي يتزعمه الحنفية مقتفين أثر السلف الصالح من الصحابة والتابعين وجمهور متقدمي أهل السنة والجماعة. وهذا هو رأي كثير من الشافعية وهذا الرأي يقول: لا حظ للبشر في معرفة المراد من المتشابه.. إذ لا يعلم تأويله إلا الله[١]. وهذا هو الرأي الذي رجحه القرطبي في تفسيره. واستصوبه أبو جعفر الطبري[٢]، وهو قول ابن عمرو وابن عباس وعائشة وابن مسعود وأبي بن كعب وعروة بن الزبير وعمر بن عبدالعزيز وغيرهم: وهو مذهب الشعبي والزهري ومالك ووكيع والأوزاعي والكسائي والأخفش والفراء وأبي عبيد وغيرهم[٢] وبه قال الخطابي وهو مذهب جمهور العلماء.

٢ ـ الرأي الثاني: الذي يقول به بعض الشافعية ومال إليه الألوسي في تفسيره روح المعاني ونسبه ملاجيون صاحب نور الأنوار إلى الشافعي وعامة المعتزلة[٣] وبه قال مجاهد وروي عن ابن عباس وقاله الربيع ومحمد بن جعفر بن الزبير والقاسم بن محمد ولكن مع ذلك هم أقلية حتى قال

= ٢ ـ المسح بالعطف على ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ فتحمل قراءة الجر على الفتح ويكون الفرض هو الغسل ـ ثم يصل الكرخي أخيراً إلى المتشابه الذي نحن بصدده ولكن ينحى منحى غير الذي نحاه جمهور الحنفية فيما بعد (من عدم الخوض في المتشابه والإيمان به فقط) فهو يرى أن المتشابه يحمل على المحكم حتى في صفات الله عز وجل، وأفعاله فيقول: (وكذلك يجب هذا الاعتبار في كل ما جاء في القرآن من المتشابه في ذكر صفات الله تعالى وأفعاله مما يحتمل في اللغة معنيين فهو محمول على المحكم الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً وكذلك ما احتمل من ذلك معنيين أحدهما بحوزة العقل والثاني لا يحوزه العاقل فهو محمول على ما يحوزه العقل) ـ راجع هذا كله في الفصول من الأصول (أصول الجصاص) ٣٠٩/١ ـ ٣١٢ مخطوط الجامع الأزهر وكذلك أصول الجصاص ٦٥/ب وكذلك ٦٦/أ مخطوط دار الكتب المصرية وكذلك أحكام القرآن للجصاص ٢٧٢/٢ ـ والحق أن هذه القاعدة مهمة جداً وعملية وهي تفيد في تخريج الفروع عليها ولكنها ليست أصلًا من أصول الحنفية.

(١) انظر شرح المغني المسمى بالمنير الزاهر من الفيض الباهر ٣٠٨/١ مخطوط دار الكتب المصرية.

(٢) انظر تفسير القرطبي ١٠/٤ ـ ١٦، وكذلك تفسير الطبري ٢٠٤/٦ وكذلك التقرير والتحبير/ التحرير ١٦٠/١.

(٣) انظر كشف الأسرار/ المنار ١٥٢/١ مع شرح نور الأنوار عليه وكذلك روح المعاني للألوسي ٥٢٢/١ والقرطبي ١٧/٤.

الخطابي لم يقل بقول مجاهد أحد[1]. وهذا الرأي يقول بأن الراسخين في العلم يعلمون تأويله ولذا فإنهم لا يقفون في قراءته على (إلا الله) ولكن يتابعون ـ والراسخون في العلم ـ ومدار الاختلاف راجع إلى تفسير الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران ٣/٧].

فأرباب الرأي الأول قالوا بالوقف اللازم على الله وتكون الواو بعد ذلك مستأنفة في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ وقد وردت أخبار عن رسول الله ﷺ في تعريف الراسخ في العلم منها: ما أخرج ابن عساكر عن طريق عبدالله بن يزيد الأسدي قال: سمعت أنس بن مالك يقول: سئل رسول الله ﷺ عن الراسخين في العلم فقال: «**من صدق حديثه وبر يمينه وعف بطنه وفرجه فذلك الراسخون في العلم**»[2]. فالراسخون تكون مبتدأ خبره جملة يقولون (يقولون آمنا به).

وأما أصحاب الرأي الثاني فيصلون (الراسخون في العلم) بما قبلها فيكون المعنى: وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ممن اختصهم الله ببعض علومه ولكل من الفريقين أدلته التي نورد طرفاً منها فيما يلي:

أ ـ أدلة الفريق الأول القائل بأنه لا علم للبشرية بالمتشابه:

١ ـ تكلمت الآية عن صنفين من الناس وعن نوعين من الآيات.. أما الآيات فهي محكمة ومتشابهة. وأما الناس فهم: صنفان كذلك: الذين في قلوبهم زيغ والمؤمنون (الراسخون في العلم) وهم الذين يؤمنون ويعملون

(١) المصدر السابق.

(٢) أخرجه ابن جرير عن أبي الدرداء وأبي أمامة حديث رقم ٦٦٣٧ و٦٦٣٨. وفي عبدالله ابن يزيد بن آدم قال أحمد: أحاديثه موضوعة وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٣٢٤/٦ (رواه الطبراني وعبدالله بن يزيد، ضعيف) انظر تفسير الطبراني ٢٠٦/٦ ـ ٢٠٧ تحقيق أحمد شاكر وكذلك الدر المنثور للسيوطي ٧/٢ وروح المعاني للألوسي ٥٢٢/١.

بمحكمه ويؤمنون ويقفون عند متشابهه ولذا فالوقف لازم عند قوله تعالى ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وتكون (والراسخون في العلم) مستأنفة منقطعة عما قبلها وتكون كلمة الراسخون مبتدأ وجملة يقولون خبر. ولا يمكن أن تكون جملة يقولون حالًا لأن العرب لا تضمر الفعل والمفعول معاً ولا تذكر حالًا إلا مع ظهور الفعل فإذا لم يظهر فعل فلا يكون حالًا.. أي فيما لو قدر وصل الآية على الرأي المقابل يكون التفسير (والراسخون يعلمونه) ولو جاز لنا أن نقول بأن جملة يقولون حال (والراسخون) معطوفة للزم منه أن يقول الله عز وجل: «آمنا به» وهو غير جائز[1] وهذا هو رأي أئمة اللغة كما أسلفنا كالكسائي والفراء والأخفش[2] وأبي عبيد. ولذا فإنا نرى أن الله عز وجل قد امتدحهم لأنهم يقفون عند المتشابه يقولون آمنا به.

٢ ـ الآثار الكثيرة الواردة في تفسير هذه الآية منها:

أ ـ أولًا: روى ابن جرير الطبري بإسناده عن عائشة ﷺ قالت: «قرأ رسول الله ﷺ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾.. إلى قوله ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ فقال: «**فإذا رأيتم الذين يجادلون فيه فهم الذين عناهم الله فاحذروهم**»[3].

ب ـ أخرج ابن جرير بإسناده عن ابن عباس مرفوعاً: «**أنزل القرآن على أربعة أحرف حلال وحرام لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلا الله تعالى.. ومن ادعى علمه سوى الله تعالى فهو كاذب**»[4].

ج ـ أخرج ابن مردويه من حديث عمرو بن شعب عن أبيه عن جده عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضاً فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه فآمنوا به**»[5].

---

(١) شرح المغني ٣١٠/١ مخطوط دار الكتب.

(٢) تفسير القرطبي ١٦/٤.

(٣) رواه الطبري بأحد عشر إسناداً وأخرجه الترمذي ٨٠/٤ ورواه أحمد في المسند ٤٨/٦ ط الحلبي رواه ابن ماجه ٤٧ انظر تفسير الطبري ١٨٩/٦.

(٤) انظر روح المعاني للألوسي ٥٢٤/١.

(٥) انظر روح المعاني للألوسي ٥٢٤/١ وكذلك الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ٦/٢.

د - أخرج عبدالرزاق في تفسيره والحاكم في مستدركه عن ابن عباس أنه كان يقرأ: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ ويقول: (الراسخون في العلم) آمنا به[1]... فهذا يدل على أن الواو للاستئناف لأن هذه الرواية وإن لم تثبت بها القراءة فأقل درجاتها أن تكون خبراً بإسناد صحيح إلى ترجمان القرآن فيقدم كلامه على من دونه.

هـ - روى ابن جرير بسنده عن ابن عباس: نؤمن بالمحكم وندين به ونؤمن بالمتشابه ولا ندين به وهو من عند الله كله[2].

و - روى ابن جرير بسنده عن هشام بن عروة عن أبيه: (أن الراسخين في العلم ولكنهم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)[3].

ز - روى ابن جرير بإسناده عن أبي نهيك الأسدي: (إنكم تصلون هذه الآية وإنها مقطوعة)[4].

ح - روى ابن جرير بسنده عن مالك قال: (ثم ابتدأ فقال: «والراسخون في العلم يقولون آمنا به» وليس يعلمون تأويله)[5].

ط - روى ابن جرير بسنده عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «من رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه وبالمتشابه ولم يعلموا تأويله»[6].

ي - قراءة ابن مسعود (أن تأويله عند الله) (والراسخون في العلم)

---

(١) أخرجه عبدالرزاق والحاكم وصححه وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن الأنباري في كتاب الأضداد، انظر الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦/٢ وكذلك روح المعاني للألوسي ٥٢٤/١. وانظر كذلك الإزميري/ المرآة ٤١٤/١.

(٢) تفسير الطبري ٢٠٩/٦. تحقيق أحمد شاكر.

(٣) تفسير الطبري ٢٠٩/٦. تحقيق أحمد شاكر.

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم أيضاً. انظر تفسير الطبري ٢٠٢/٦. وانظر الدر المنثور في التفسير بالمأثور ٦/٢.

(٥) تفسير الطبري ٢٠٣/٦.

(٦) رواه ابن جرير والترمذي وسعيد بن منصور وإسناده صحيح. انظر تفسير الطبري ٢٠٢/٦ وكذلك شرح المغني ٣٠٩/١ مخطوط دار الكتب.

يرفع «الراسخون» دليل على أن الواو للاستئناف لأنها لو كانت عاطفة لجر الراسخون بالياء[1].

وأخيراً ننقل رأي ابن جرير الطبري إذ يقول: (والصواب عندنا في ذلك أنهم مرفوعون بجملة خبرهم بعدهم وهم يقولون ـ لما قد بينا من قبل ـ من أنهم لا يعلمون تأويل المتشابه الذي ذكره الله عز وجل في هذه الآية وهو فيما بلغني مع ذلك في قراءة أبي)[2].

هذه الأدلة من أقوال أئمة اللغة وأساطينها بالإضافة إلى الآثار الكثيرة التي سردناها حول هذه الآية فضلًا عن أن السلف كانوا يكرهون السؤال عن المتشابه، ويعدونه بدعة بل يعاقبون عليه أحياناً كفعل سيدنا عمر بضبيع[3].

أقول كل هذه تتضافر مع بعضها لتأييد مذهب السلف الصالح والذي تميل إليه النفس خاصة وهو يؤيد المنحى الأصولي الذي نحاه أصوليو الحنفية. من أن المتشابه هو ما لا يمكن إدراكه من أحد وهو يتفق ويتناسق مع الاصطلاح الأصولي للمتشابه.

ب ـ وأما أصحاب الرأي الثاني فقد استدلوا بأدلة منها:

١ ـ الخطاب بما لا يفهم خطاب بالمهمل وهو لا يليق بالعليم

---

(١) حاشية الإزميري/ المرآة ٤١٤/١.

(٢) تفسير الطبري ٢٠٤/٦ تحقيق أحمد شاكر.

(٣) ورد عن سليمان بن يسار «أن رجلًا يقال له ضبيع قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن فأرسل إليه عمر بن الخطاب ﷺ وقد أعد له عراجين النخل فقال: من أنت فقال: أنا عبدالله ضبيع فأخذ عمر عرجوناً من تلك العراجين فضربه حتى أدمى رأسه. وفي رواية فضربه بالجريد حتى ترك ظهره دبره ثم تركه حتى برىء ثم عاد إليه ثم تركه حتى برىء، فدعا به ليعود فقال: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلًا جميلًا فأذن له إلى أرضه وكتب إلى أبي موسى الأشعري أن لا يجالسه أحد من المسلمين» انظر روح المعاني للألوسي ٥٢٦/١ وكذلك الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ٧/٢. وقد حددت بعض الروايات أنه كان من سكان العراق، وأن الناس كانوا بعد كتاب عمر إذا جلس إليهم ضبيع انفضوا عن آخرهم ولو كانوا مائة.

الحكيم ـ تعالى ذكره ـ الذي أنزل القرآن ليدبر الناس آياته وليذكر أولو الألباب. وقد قال العتبي مثل هذا.

٢ ـ لو لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابه سوى قولهم آمنا به، والوقوف عنده لما كان لهم فضل على الجهال لأنهم كذلك. وذكر الرسوخ في العلم يوحي بأنهم قد اختصهم الله بعلم زيادة عن الناس العاديين مما يشي بأن لهم علماً بتأويل بعض المتشابه.. أما المحكم فالكل يتساوى في فهمه[١].

٣ ـ إنه ما من آية إلا وقد تكلم فيها المفسرون وأولها العلماء من غير إنكار من أحد فكان هذا دليلًا كالإجماع على عدم وجوب الوقوف على المتشابه. وقد روى مجاهد عن ابن عباس: (أنا ممن يعلم تأويله)[٢] وعن مجاهد (الراسخون في العلم، يعلمون تأويله)[٢] وروي مثله عن ابن جريج[٣].

وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: (أعلم كل القرآن إلا أربعة: الغسلين والجنان والرقيم والأواه) ثم روي عنه أنه علم ذلك[٣]. ولا ننسى أن ابن عباس هو الذي دعا له رسول الله ﷺ قائلًا: «**اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل**»[٤].

٤ ـ أما من الناحية اللغوية فلو لم يكن الراسخون في العلم معطوفة على (إلا الله) لكان الأولى أن يقال: وأما الراسخون في العلم.. ولما جاءت عبارة القرآن الكريم بدون (وأما) دل على أن (الراسخون) معطوفة على (إلا الله) ودل على أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، وتكون جملة يقولون حال وصاحب الحال الراسخون في العلم. ثم لما ذم الله

---

(١) انظر المرآة/ المرقاة ومعها حاشية الإزميري ٤١٦/١.
(٢) أخرجه ابن جرير بسنده انظر تفسير الطبري ٢٠٣/٦. تحقيق أحمد شاكر.
(٣) كشف الأسرار/ البزدوي ٥٦/١.
(٤) أخرجه البخاري انظر شرح العقيدة الطحاوية ١٣٤.

تعالى الذين يتبعون ما تشابه منه علل الذم فقال: ﴿ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾؛ أي أن المتابعة المذمومة هي نوع من المتابعة وهي ليست المتابعة كلها فالتأويل المطابق للواقع كما يشعر به التعبير بالعلم ليس مذموماً[1].

رأينا في الخلاف:

ولكن هذه الأدلة بمجموعها لا تقف أمام أدلة الأولين القائلة: «بأن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله» والذي أراه ـ والله أعلم ـ أن محل النزاع ليس واحداً عند الفريقين فهناك نوع من المتشابه لا يمكن الوقوف عليه من قبل الأمة وهذا محل اتفاق بين الأولين والآخرين، وذلك مثل الأحرف المقطعة في أوائل السور لا يعلم معناها إلا الله. وكذلك الساعة، وخروج يأجوج ومأجوج فهذه من المتشابه الذي لا يعلمه ولا يجادل في هذا إلا منافق عليم اللسان أو صاحب هوى في قلبه مرض ومن هذا النوع من المتشابه مما هو فوق إدراك البشر كمخبر نزول الله تبارك وتعالى فالكيفية لا يدعي أحد من البشر معرفتها إلا المشبهة والمجسمة ذوي العقائد المنحرفة ولذا فعندما سئل الإمام مالك عن معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ قال: «الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة»[2] فقول الإمام مالك ﷺ الكيف غير معقول أي أن الكيف من صفات الحوادث فإثباته في صفات الله ينافي ما يقتضيه العقل فيجزم بنفيه عن الله عز وجل. والسؤال عنه بدعة: أي حادث لأن الصحابة ﷺ كانوا عالمين بمعناه اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجوا للسؤال عنه. فلما جاء من لم يحط بأوضاع سؤاله سبباً لاشتباهه على الناس

---

(١) انظر روح المعاني للألوسي ٥٢٢/١.

(٢) انظر متشابه القرآن والحديث ٥٢/ب مخطوط دار الكتب. انظر كذلك كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ١٢٥. وانظر كذلك تاريخ الإسلام للذهبي ١٥٧/٨ مخطوط في دار الكتب المصرية وكذلك الرسالة الحموية من كتاب النفائس ص١١٢ لابن تيمية، وكذلك تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص١٠٨. وانظر كذلك فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة لحجة الإسلام الغزالي ص١٨٨ وانظر كذلك أعلام الموقعين ٢٤٦/٤. وانظر كذلك درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢٧٨/١ ـ ٢٧٩.

وزيغهم، وتعين على العلماء حيئنذ أن يهملوا البيان[1].

ولذا يقول ابن حزيمة في كتاب التوحيد (نشهد شهادة مقر بلسانه مصدق بقلبه مستيقن بنزول خالقنا إلى السماء الدنيا ـ في خبر النزول ـ من غير أن يصف الكيفية لأن رسول الله ﷺ لم يصف لنا الكيفية)[2] وقد صرح بهذا محمد بن الحسن الشيباني فيما أخرجه اللالكاني: (اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالصفات من غير تفسير ولا تشبيه)[3].

وروي عن محمد بن الحسن أنه سئل عن بعض الآيات والأخبار التي فيها صفات الله فقال: (نمرها كما جاءت ونؤمن بها ولا نقول كيف وكيف)[4]. هذا الصنف من المتشابه اتفق الجميع على أنه فوق الإدراك البشري إذ أنه وراء التصور الإنساني الذي له حدود معينة تكفي للقيام بمهمته الأساسية ـ وهي الخلافة في الأرض ـ وهذا ميدان كلت فيه عقول الفلاسفة الضاربين في التيه دون فائدة أو يقين.

وهناك نوع آخر من المتشابه يمكن فهم معناه المتبادر وذلك كقوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة ٦٧/٩].

فهنا يشتبه علينا المعنى ولكن لو حملناها على آية محكمة لفهم المعنى كقوله تعالى: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾ [طه ٥٢/٢٠].

فيتبادر إلى الذهن رأساً معنى الإعراض والترك فهذا النوع من المتشابه الممكن حمله على المحكم يمكن للراسخ في العلم معرفته وكل متشابه لا يمكن حمله على محكم فهو مما استأثر به الله سبحانه[5].

---

(١) متشابه القرآن والحديث ٥٤/أ مخطوط دار الكتب.
(٢) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ١٢٥.
(٣) انظر روح المعاني للألوسي ٥٢٦/١.
(٤) شرح العقيدة الطحاوية ١٣٥.
(٥) كشف الأسرار/ البزدوي ٥٧/١.

وهذا كذلك محل اتفاق بين الفريقين. فعندما يقول الحنفية: (المتشابه لا يمكن إدراكه) إنما يعنون النوع الأول من المتشابه (كالمقطعات من الأحرف والصفات والساعة) وهذا ما صرحوا به في الأصول وعندما تقول الطائفة الأخرى أن المتشابه يمكن أن يعلم معناه فهم يعنون من أمثال النوع الثاني مما يمكن حمله على المحكم أو التفسير للمعنى فقط. ولذا فإني أرى أن محل النزاع ليس محرراً ولذا فالاختلاف يكاد يكون معدوماً بين الطرفين، ومن ثم فليس هناك من فائدة عملية تبنى على الخلاف.. زيادة على أن الفريق القائل بجواز التأويل للمتشابه ليس المتشابه عندهم كالمتشابه لمعناها الاصطلاحي عند أصوليي الحنفية.

فالمتشابه عند هؤلاء قد يطلق على المشكل والخفي والمجمل وهذا محل اتفاق بين الجميع على أنه يمكن تأويله ومعرفته عن طريق الطلب والتأمل والبيان في المجمل.

يقول شارح العقيدة الطحاوية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ..﴾ الآية فيها قراءتان: قراءة من يقف على قوله تعالى إلا الله وقراءة من لا يقف عندها.. وكلتا القراءتين حق ويراد بالأولى المتشابه الذي استأثر الله بعلم تأويله ويراد بالثانية المتشابه الإضافي الذي يعرف الراسخون تفسيره وهو تأويله)[1].

وهذا كلام سليم مستقيم يحل النزاع وينهي الخلاف. وأخيراً فإن المتشابه عند الحنفية يجب الوقوف عنده مع اعتقاد حقيقته دون البحث عن معناه. وبهذا نكون قد أتينا على ختام أنواع المبهم عند الحنفية ونرجو الله أن يبارك لنا في أوقاتنا وأن يتقبل أعمالنا إنه سميع مجيب.

***

(١) شرح العقيدة الطحاوية ١٣٤.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الثاني

المبهم عند المتكلمين

وفيه مباحث:

المبحث الأول: المبهم وصلته بالمجمل والمتشابه.

المبحث الثاني: المجمل. وفيه فروع:

الفرع الأول: المجمل لغة واصطلاحاً.

الفرع الثاني: الإجمال في الأفعال.

الفرع الثالث: داود الظاهري ينكر الإجمال.

الفرع الرابع: أسباب الإجمال.

الفرع الخامس: بيان المجمل.

الفرع السادس: حكم المجمل.

المبحث الثالث: المبهم بين المتكلمين والحنفية.

المبحث الرابع: المسائل التي اختلف في إجمالها وهي ست مسائل:

الأولى: التحليل والتحريم المضافين إلى الأعيان.

الثانية: وامسحوا برؤوسكم.

الثالثة: ما يتوقف صدقه على إضمار.

الرابعة: النفي الداخل على الأسماء.

الخامسة: ما دار بين المسمى اللغوي والمسمى الشرعي.

السادسة: فاقطعوا أيديهما.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الأول

المبهم وصلته بالمجمل والمتشابه

إن المتتبع لكتب المتكلمين ـ أرباب الأصول ـ من شافعية ومالكية، وحنابلة، ومن شيعة وغيرهم يكاد يجزم، بعد الاطلاع، أن ليس عندهم أقسام للمبهم، خلافاً لما رأيناه بوضوح في أصول الحنفية الذين يقسمون المبهم إلى أربعة أقسام: أقلها خفاء الخفي، ثم المشكل، ثم المجمل، ثم المتشابه وهو أشدها إيغالاً في الإبهام بحيث يتعذر تأويله في هذه الحياة الدنيا.

وبعد الحياة بين صفحات أصول المتكلمين، رأيت أنهم يرون أن المبهم، والمجمل، والمتشابه شيء واحد. فهذه الثلاثة على الرأي الراجح عند المتكلمين مترادفات لمسمى واحد، وليس هذا رأياً استخلصته من إشارات أقوالهم، بل إنهم ليصرحون بعبارة النص (بمنطوق عباراتهم) ولم يؤخذ من مفهوم أقوالهم.

فهذا الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني يقول: (والمجمل في اصطلاح الأصوليين هو المبهم، والمبهم هو الذي لا يعقل معناه، ولا يدرك مقصود اللافظ ومبتغاه)[1].

وهي تكاد تشبه عبارة حجة الإسلام الغزالي إذ يقول: (فالمجمل في

(١) انظر: الأصفهاني/ المحصول جـ٣ ص٤٣/ب (مخطوط بدار الكتب المصرية).

غرضنا ما لا يفهم معناه وكذا المبهم)[1]، وأما المتشابه فيصرح جمع من محققيهم أنه مرادف للمجمل، فيقول صفي الدين البغدادي الحنبلي المتوفى سنة ٧٣: (قال القاضي: المحكم المفسر، والمتشابه المجمل)[2].

وأما إمام الحرمين فقد اختار هذا المسلك إذ يقول: (والمختار عندنا أن المحكم كل ما علم معناه، وأدرك فحواه، والمتشابه هو المجمل)[3].

وهذا هو المنحى الذي نحاه صاحب التحرير (الكمال بن الهمام) إذ يقول في معرض المقارنة بين المبهم عند المتكلمين وعند الحنفية.. يقول: (مقتضى كلام المحققين من الشافعية تساوي المجمل والمتشابه، فقد عرَّفوا المجمل بـ: (ما لم تتضح دلالته)، وعرَّفوا المتشابه بأنه: (غير المتضح المعنى)[4].

ويعقب ابن أمير الحاج ـ صاحب التقرير والتحبير ـ قائلًا: (فهذا تساو ظاهر، بل اتحاد).

وقد جاء في مناهل العرفان: (أما المتشابه فهو الذي لا يستقل بنفسه بل يحتاج إلى بيان ويحكى هذا القول عن الإمام أحمد)[5].

ولذا فالمتشابه هو المجمل في عرف جمهور المحققين من المتكلمين، والمجمل هو المبهم عندهم كذلك فالمتشابه والمجمل والمبهم مترادفات بمعنى واحد.

ولست أزعم أن هذا إجماع عند المتكلمين كما هو في إجماع الحنفية على تقسيم الواضح والمبهم إلى أقسام أربعة، إذ أن هناك مجموعة من

---

(١) المنخول ص١٦٨.

(٢) قواعد الأصول ص٩٠.

(٣) البحر المحيط ج٢/ ص١١٦/أ، وكذلك الأصفهاني ج٣ /ص٤٣/ب (مخطوطان في دار الكتب).

(٤) التقرير والتحبير ج١/ ص١٦١.

(٥) مناهل العرفان في علوم القرآن للزرقاني ج٢/ ص١٦٨.

الشارحين وبعض المحققين يرون أن ثمة اختلافاً بين المتشابه والمجمل، وحتى تزداد المسألة وضوحاً يحسن بنا أن نفرد للمقارنة بحثاً مستقلًا.

بين المتشابه والمجمل عند المتكلمين

رأينا أن الآراء في هذه المسألة تتشعب إلى أنحاء أربع:

الأولى: أن المتشابه هو المجمل، وقد ذكرنا أن هذا هو رأي القاضي أبي يعلى، وإمام الحرمين، والذي ارتضاه الكمال بن الهمام في تحريره.

الثانية: أن المتشابه جنس لنوعين: المجمل، والمؤول، وهذا هو رأي القاضي البيضاوي جرياً مع قاعدته في المحكم الذي هو جنس لنوعين: الظاهر، والنص، فمقابله المتشابه مشترك بين المجمل والمؤول في عدم الرجحان، ونقله السيوطي في الإتقان عن الطيبي قائلًا: (والمشترك بين المجمل والمؤول هو المتشابه)[1]. والإمام الرازي يكاد يشبه رأيه رأي البيضاوي إذ يقول: (وأما المتشابه: فهو ما كانت دلالته غير راجحة وهو المجمل والمؤول والمشكل لاشتراكها في أن دلالة كل منها غير راجحة، وأما المشترك فإن أريد منه كل معانيه فهو من قبيل الظاهر، وإن أريد بعضها على التعيين فهو مجمل)[2].

ولكن يرد على هذا التقسيم أن المؤول له دلالة ولكنها مرجوحة حتى إذا اقترنت هذه الدلالة المرجوحة بدليل آخر، أو قرينة انتقل إلى الظهور ويصبح من قبيل المحكم.

---

(١) انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن جـ٢/ ص١٧١، وكذلك الإتقان في علوم القرآن جـ٢/ ص٤.

(٢) انظر: المنهاج للبيضاوي مع شرح الأسنوي والبدخشي عليه جـ١ /ص١٩٠، وكذلك أصول الفقه لغير الحنفية لمجموعة أساتذة ص٥٨، والقوانين المحكمة في الأصول ص٧٤ (أصول شيعة).

الثالثة: أن المتشابه أعم من المجمل بكثير إذ أن المتشابه يشمل: المنسوخ والمجمل، والظاهر، والعام، والمطلق، أي أن المتشابه في هذا الرأي: هو كل ما كانت دلالته غير متضحة أو محتملة، وهذا هو رأي الشاطبي في موافقاته إذ يقول: (والمتشابه يطلق بإطلاقين: خاص: وهو المنسوخ، وعام: وهو الذي لا يتبين المراد به من لفظه كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا، فالمنسوخ، والمجمل، والظاهر، والعام، والمطلق قبل معرفة مبيناتها داخلة تحت معنى المتشابه)[1].

ولكنا نقول بأن الشاطبي قد توسّع كثيراً في معنى المتشابه، فالظاهر، والعام، والمطلق هي من قبيل الظاهر الذي له دلالة واضحة ولكن الاحتمال الذي يمكن أن يتطرق إلى دلالته لا يخرجه من الوضوح (الإحكام) إلى التشابه (الإبهام)، فرأي جمهور المتكلمين أن العام، والمطلق من أنواع الظاهر.

الرابعة: أن المجمل لا يدخل في المتشابه: وهذا هو رأي العطار - صاحب الحاشية على الجلال المحلي على جمع الجوامع - إذ يقول تعليقاً على عبارة الجلال المحلي: (والمحكم المتضح المعنى من نص أو ظاهر) يقول - معلقاً عليها -: (خرج المجمل مع أنه لا يدخل في المتشابه)[2].

ولم أعثر على رأي لأحد من المحققين والشارحين يدعم رأي العطار هذا - والله أعلم - ونحن نختار الرأي الأول القائل بأن المتشابه هو المجمل وحسبنا اختيار الجويني إمام الحرمين وهو يسهل علينا، ويقلل التعقيد الناشىء من كثرة التقسيمات التي لا نجني منها ثمرة عملية واقعية.

ولذا فإن دراستنا للمبهم ستنصب على دراسة المجمل فنكون قد درسنا المبهم، إذ أن المجمل هو القسم الوحيد من أقسام المبهم، وبدراستنا للمجمل نكون قد درسنا المتشابه المرادف للمجمل على رأي الجمهور من المتكلمين.

---

(١) الموافقات للشاطبي ج٣ /ص٥٦.

(٢) حاشية العطار/ المحلى/ جمع الجوامع ج١ /ص٣٥١.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثاني

المجمل

وفيه فروع:

الفرع الأول
المجمل لغة واصطلاحاً

المجمل لغة: اسم مفعول من أجمل أي جمع وخلط، وأجمل الحساب: جمعه، والمجمل في الاصطلاح: (هو ما دلّ دلالة غير واضحة واحتاج إلى بيان) وهذا التعريف يتكون من مقاطع ثلاثة:

الأول: (ما دل) وهذا احتراز عن المهمل والمستحيل، إذ ليس لهما دلالة، وهذا المقطع يعم الأقوال والأفعال وغير ذلك من الأدلة المجملة.

الثاني: (دلالة غير واضحة) وهذا احتراز عن المحكم الذي يشمل: الظاهر، والنص، واحتراز عن الحقيقة التي لها مجاز، فإن دلالة الثلاثة واضحة، وكذلك يخرج المبين لاتضاح دلالته.

الثالث: (واحتاج إلى بيان) سواء كان البيان من المشرع نفسه أو من المتكلم كما بينت السنة إجمال الصلاة والزكاة والحج، أو كان البيان بالقرائن والأدلة الخارجية، وهذا يعني أن المجمل عند المتكلمين أعم من

مجمل الحنفية، إذ أن المجمل عند الحنفية لا يمكن بيانه إلا من المجمل نفسه (المتكلم).

وقد استقينا هذا التعريف من تعريفات المتكلمين وإليك بعضها:

١ ـ عرَّفه الأشاعرة (المجمل): بأنه هو الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء. وقد أورد عليه أنه ليس بمانع إذ أورد على طرده الآمدي: بأنه يدخل فيه المهمل والمستحيل وكذلك اعترض عليه بأنه ليس بجامع إذ يخرج منه المجمل من وجه، والمبين من وجه كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[1].

٢ ـ عرَّفه أبو بكر بن فورك المتوفى سنة ٤٠٦هـ: بأنه هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة ما أريد به من تفصيله[2]. وهذا نفس تعريف القاضي عبدالوهاب[3]... أي أن معنى التعريف يختصر إلى أن المجمل: (هو لفظ يحتاج إلى بيان).

٣ ـ وعرَّفه أبو إسحاق الإسفراييني المتوفى سنة ٤١٨هـ فقال: (المجمل في اصطلاح الأصوليين هو المبهم، والمبهم هو الذي لا يعقل معناه، ولا يدرك مقصود اللافظ ومبتغاه)[4].

ويمكن أن يؤخذ على هذا التعريف أن فيه تكراراً لا حاجة إليه اللهم إلا رنة السجع. والتعريفات يراعى فيها الجمع والمنع مع الاختصار، فمثلًا قوله: (لا يعقل معناه) هو نفس معنى قوله: (ولا يدرك مقصود اللافظ ومبتغاه) ويؤخذ أيضاً على هذا التعريف بأنه غير مانع فيدخل فيه ما ليس منه كالمتشابه الذي لا يدرك معناه في الدنيا، وهو المقصود بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٤١ .انظر الأصفهاني/ المحصول/ جـ٣ /ص٤٥/ب (مخطوط)، وانظر الإحكام للآمدي جـ٣/٩، ومنية اللبيب ص١٩٦.
(٢) انظر: الأصفهاني/ المحصول جـ٣/ ص٤٣/أ، وكذلك البحر المحيط جـ٢ /ص١١٥/ب.
(٣) انظر: الأصفهاني/ المحصول جـ٣/ ص٤٤/ب.
(٤) الأصفهاني/ المحصول جـ٣ /ص٤٣/ب.

يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ [الأعراف ٧/٥٣] أي لا يفهم معناه إلا يوم القيامة، كرؤية الله عز وجل وغيرها، وكذلك يدخل في التعريف: المهمل، فهو لا يعقل معناه، ولا يدرك فيه مقصود اللافظ ومبتغاه، وكذلك يدخل في التعريف: المستحيل.

٤ ـ وعرَّفه أبو الحسين البصري المتوفى سنة ٤٣٦هـ بتعريفين:

الأول: هو ما أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه[١].

الثاني: ما لا يمكن معرفة المراد به[٢].

ويرد على التعريف الأول المشترك المبين، وما قصد به مجازه.

أما التعريف الثاني فيرد عليه المهمل والمستحيل والمتشابه الذي لا يمكن معرفة معناه في الدنيا.

٥ ـ وعرَّفه أبو إسحاق الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ بأنه: ما لا يعقل معناه من لفظه ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره[٣].

وتعريفنا يكاد يشبه هذا التعريف مع اختلاف اللفظ فقوله: (ما لا يعقل معناه من لفظه) كقولنا: (ما له دلالة غير واضحة) أي أن له معنى ولكن لا يفهم من نفس اللفظ، فخرج بهذا المهمل والمستحيل إذ ليس لهما معنى، وكذلك خرج الظاهر والنص إذ يفهم المعنى منهما من اللفظ، وقوله: (ويفتقر في معرفة المراد إلى غيره) كقولنا: (واحتاج إلى بيان)، إلا أن الفرق بين تعريفنا وتعريف الشيرازي أنه حدد أن المجمل هو اللفظ فقط فأخرج العمل المجمل ـ كقيام الرسول ﷺ دون التشهد الأوسط ـ فيحتمل أن يكون عمداً للتدليل على جواز تركه وقد يكون سهواً فلا يدل على جواز الترك، وأما في تعريفنا فقد قصدنا إدخال الفعل سواء عن الشارع أو غيره.

---

(١) الأصفهاني/ المحصول جـ٣/ ص٤٤/أ.

(٢) الأصفهاني/ المحصول جـ٣/ ص٤٦/أ.

(٣) اللمع ص٢٧.

٦ ـ وعرَّفه حجة الإسلام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ بقوله: (ما تردد بين معنيين فصاعداً من غير ترجيح)[١]، وعرَّفه بتعريف آخر يشبه هذا التعريف بأنه: (اللفظ الصالح لأحد معنيين، الذي لا يتعين معناه لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال)[٢] وهذا هو نفس تعريف الخوارزمي في الكافي[٣].

وهو أيضاً تعريف المرداوي الحنبلي المتوفى سنة ٨٨٥هـ في شرح الكوكب المنير[٤].

إلا أن هذا التعريف ينطبق على المشترك فقط، والمجمل أعم من المشترك، إذ أن كل مشترك مجمل عند المتكلمين وليس كل مجمل مشتركاً لأن الاشتراك أحد أسباب الإجمال.

٧ ـ وعرَّفه سيف الدين الآمدي المتوفى سنة ٦٣١هـ: ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه[٥]. فقوله: (ما له دلالة) يعم الأقوال والأفعال. وقوله: (على أحد أمرين) احتراز عما لا دلالة له إلا على معنى واحد. وقوله: (لا مزية لأحدهما على الآخر) احتراز عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى وبعيد في غيره كاللفظ الذي هو حقيقة في شيء ومجاز في شيء على ما عرف.

٨ ـ وعرَّفه ابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦هـ بقوله: (ما لم تتضح دلالته)[٦].

وهو نفس تعريف زكريا الأنصاري في غاية الوصول[٧]، وهو أيضاً

---

(١) المستصفى جـ١ ص٣٤٥.
(٢) الأصفهاني/ المحصول جـ٣ ص٤٤/أ.
(٣) البحر المحيط جـ٢/ ص١١٥/ب.
(٤) شرح الكوكب المنير ص٢١٩.
(٥) الإحكام للآمدي جـ٣/ ص٩.
(٦) العضد/ مختصر ابن الحاجب جـ٢/ ص١٥٨.
(٧) غاية الوصول ص٨٤.

تعريف البيضاوي في المنهاج[1]. وتعريف تاج الدين السبكي في جمع الجوامع[2]، وتعريف صاحب القوانين المحكمة في الأصول[3] وهو ما اختاره ابن الهمام في تحريره[4].

ومعنى قولهم: (ما لم تتضح دلالته) أي ما له دلالة ولكنها غير متضحة، وتعريفنا يشبه هذا.

٩ ـ وعرَّفه القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ بتعريف يشبه تعريف الغزالي هو: (الدائر بين احتمالين فصاعداً إما بسبب الوضع وهو المشترك أو جهة العقل كالمتواطىء)[5].

١٠ ـ وعرَّفه التبريزي بقوله: (هو الكلام الذي لا يتبين منه مراد المتكلم لا بالوضع ولا بالعرف)[6].

وبعد هذا العرض الطويل لتعريف الأصوليين (للمجمل)، ننتقل إلى نقطة أخرى تتعلق بتعريف المجمل وهي: أيكون الفعل مجملًا أم لا؟

الفرع الثاني
الإجمال في الأفعال

لو نظرنا نظرة الفاحص في التعريفات التي أسلفنا ذكرها للمجمل لرأينا أن العلماء ينقسمون في تعريفهم ـ بالنسبة لدخول الفعل في المجمل ـ إلى قسمين:

أولهما: يورد كلمة (لفظ، أو خطاب، أو كلام) في التعريف، وهذا

(١) المنهاج مع شرح البدخشي والأسنوي جـ٢/ ص١٤٢.
(٢) العطار/ جمع الجوامع جـ٢/ ص٩٣.
(٣) القوانين المحكمة في الأصول ص١٥٠.
(٤) التقرير والتحبير/ التحرير ١/١٥١.
(٥) الذخيرة للقرافي ص٩٩.
(٦) القرافي/ المحصول ٢/٢٢٢/ب.

يصرح بأن الفعل لا يدخل في الإجمال، ومن هؤلاء: أبو بكر بن فورك، والشيرازي وأبو إسحاق الإسفرايبني، والإمام أبو حامد الغزالي، والخوارزمي، وأبو الحسين البصري، والتبريزي وغيرهم[1].

القسم الثاني: يبدأ تعريفه للمجمل بـ(ما) وذلك ليشمل القول والفعل ومن هؤلاء: الآمدي في أحكامه، وابن الحاجب، والسبكي في جمع الجوامع، وتابعه عليه شرّاحه كالجلال المحلي والعطار وغيرهما، وهذا هو قول المرداوي الحنبلي وصاحب القوانين المحكمة في الأصول، وهو اختيار الشوكاني صاحب إرشاد الفحول وزكريا الأنصاري[2].

وقد خرج قسم من هذا الفريق الأخير بأن الفعل من المجمل مثلًا، يقول الآمدي في شرح تعريفه للمجمل: (فقولنا: ما له دلالة ليعم الأقوال والأفعال وغير ذلك من الأدلة المجملة). ويقول صاحب شرح الكوكب المنير: (وشمل التعريف القول، والفعل، والمشترك، والمتواطىء) وكذلك يقول الجلال المحلي - في شرحه لعبارة السبكي صاحب جمع الجوامع - يقول: (ما لم تتضح دلالته من قول، أو فعل).

وزكريا الأنصاري يقول: (والمجمل ما لم تتضح دلالته من قول، أو فعل)[3].

وعندما ندقق في المسألة نرى أن محل النزاع ليس محرراً، إذ أن المتتبع لأقوال الفريقين يرى أن ليس بينهما اختلاف:

أ - فالفريق الأول يعرف المجمل الذي هو قسم من أقسام المبين وهو لا محالة لفظ، فلا يمكن أن يكون الفعل من أقسام المبين، ولذا فإنا نرى

---

(١) راجع الأصفهاني/ المحصول ٤٣/٣/أ، والبحر المحيط ١١٥/٢/ب، والمستصفى ٣٤٥/١، والقرافي/ المحصول ٢٤٢/٢/ب.

(٢) راجع العضد/ ابن الحاجب ١٥٨/٢، وإحكام الآمدي ٩/٣، والقوانين المحكمة في أصول الشيعة ١٥٠، والعطار/ جمع الجوامع ٩٣/٢، وإرشاد الفحول ١٦٩، وغاية الوصول ٨٤.

(٣) المراجع السابقة.

أن الفريق الثاني يصرح بهذا ويقر به، فيقول الآمدي ـ وهو ممن يتزعم القول بإجمال الفعل ـ: (والإجمال والبيان من صفات الألفاظ)(١).

ب ـ وأما الفريق الثاني فهو يعني عموم الإجمال وذلك أن الإجمال (التشابه) قد يقع في الفعل كما أنه يكون بالقول. ونحن نرى أن هذا القول سديد جداً، ولا يعارض فيه الفريق الأول، فإن كان اللفظ وهو أقل احتمالاً من الفعل يقع فيه الإجمال فالفعل أكثر احتمالاً لوقوع الإجمال. ولذا نرى أن رسول الله ﷺ كان إذا فعل فعلًا بيَّن جهته من حيث الندب، أو الوجوب، أو الإباحة أو الكراهة لأمته، وذلك لأن الإجمال يتطرق إلى الأفعال ولا بد من رفع هذا الإجمال بلفظ شريف يبين هذا الإجمال، ويوضح جهة الفعل، ولذا نرى أن طائفة من الحنفية والشافعية قالوا: (الأفعال موقوفة على دليلها فما قام منها دليل على وجوبه صير إليه، وما قام منها دليل على أنه مندوب أو مباح صير إليه، وممن قالوا بهذا: أبو بكر الصيرفي، وأبو بكر بن فورك)(٢).

والتوقف هو حكم الإجمال، والدليل الذي يرد هو اللفظ الذي يزيل إجمال الفعل، ومن الأمثلة على وجود الفعل: قوله ﷺ في الصلاة: «**صلُّوا كما رأيتموني أصلي**»(٣) وفي الحج: «**لتأخذوا عني مناسككم**»(٤) ويمكن الاطلاع على هذه المسألة بإسهاب في محالها من كتب الأصوليين في باب (أفعال الرسول ﷺ).

---

(١) الإحكام الآمدي ٩/٣.

(٢) انظر الإحكام لابن حزم ٣٩/٤.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأذان جـ٢/٢٥٨ ط.منير. وأخرجه أحمد في المسند ٥٣/٥ ط.الحلبي (الميمنية). وأخرجه أبو داود وأخرجه الدارمي في باب من أحق بالإمامة حديث رقم ١٢٥٦ جـ٢/٢٢٩ .وقال الدارمي: رواه أحمد والستة بنحوه مختصراً ومطولاً والبيهقي من عدة طرق.

(٤) أخرجه مسلم جـ٢/٩٤٣ ط.الحلبي وأبو داود في المناسك وأحمد في مسنده جـ٣/٣١٨، ٣٦٦، وانظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٤٣٢/٦.

ولقد رأينا الشيرازي صاحب اللمع وهو من الفريق الأول الذي عرَّف المجمل بأنه (ما لا يعقل معناه من لفظه...) ـ رأيناه يقول في أقسام المجمل: (ومن ذلك أيضاً أن يفعل رسول الله ﷺ فعلًا يحتمل وجهين احتمالًا واحدا مثل ما روي أنه جمع في السفر فإنه مجمل)[1] ثم يقول أخيراً: (فهذه الوجوه لا يختلف المذهب في إجمالها، وافتقارها إلى البيان)[2].

ومن الأمثلة على هذا:

١ ـ قيام الرسول ﷺ من الركعة الثانية دون تشهد قد يكون عمداً للتدليل على جواز الترك، وقد يكون سهواً فلا يدل على جواز تركه، فيقع الإجمال فإذا لم يقترن به قول يبين المقصود من الفعل (السهو أو العمد) يكون إجمالًا[3].

٢ ـ إذا صلّى رسول الله ﷺ صلاة ولم يظهر وجهها فلم يقترن بها ما يدل على جهة وقوعها من ندب أو وجوب فإنها تكون مجملة[4].

٣ ـ ومن ذلك ما أورده صاحب اللمع: أن يفعل رسول الله ﷺ فعلًا يحتمل وجهين احتمالًا واحداً مثل ما روي أنه جمع في السفر، فإنه مجمل لأنه يجوز أن يكون في سفر طويل أو سفر قصير، فلا يجوز حمله على أحدهما دون الآخر إلا بدليل[5] ولذا نرى أن الفقهاء قد اختلفوا اختلافاً كبيراً حول الجمع في السفر مسافة السفر الذي تجمع فيه الصلاة وتقصر[6].

---

(١) اللمع ٢٧.

(٢) اللمع ٢٨.

(٣) العطار/ المحلي/ جمع الجوامع ٢/٩٣، وغاية الوصول ٨٤.

(٤) القوانين المحكمة في الأصول ١٥٠.

(٥) اللمع للشيرازي ٧.

(٦) يقول ابن القيم في زاد المعاد ١/١٣٣: «ولهذا خص أبو حنيفة الجمع بعرفة وجعله من تمام النسك، ولا تأثير عنده فيه، وأحمد ومالك والشافعي جعلوا سببه السفر، ثم اختلفوا فجعل الشافعي وأحمد ـ في إحدى الروايات عنه ـ التأثير للسفر الطويل ولم =

٤ ـ إذا قضى رسول الله ﷺ في حادثة تحتمل حالين احتمالًا واحداً، مثل أن يروى بأن رجلًا أفطر فقضى عليه رسول الله ﷺ بالكفارة، فهذا مجمل، فقد يكون الإفطار بالجماع، وقد يكون بالأكل، ولا يحمل أحدهما على الآخر، ولذا نرى أن الشافعية لا يوجبون الكفارة على الإفطار بالأكل والشرب، لأن نص الكفارة جاء في الإفطار بسبب الجماع، بينما توجب الحنفية الكفارة في كل أنواع الإفطار عمداً.

الفرع الثالث
داود الظاهري ينكر الإجمال

الإجمال واقع فعلًا وجائز عقلًا. وقد قال بوقوع الإجمال والتكليف به جمهور الفقهاء والأصوليين. ولم يعرف من المنكرين له سوى داود الظاهري المتوفى سنة ٢٧٠هـ مدعياً بأن الإجمال فيه تطويل ولا يقع في كلام البلغاء، فضلًا عن كلام الله سبحانه وتعالى وكلام الرسول ﷺ.

وقد بدأ موقف داود هذا غريباً حتى سمعنا أبا بكر الصيرفي يقول: «ولا نعلم أحداً قال به غير داود»[1] ثم بيّن الصيرفي أن الرسول ﷺ عربي،

= يجوزاه لأهل مكة. وجوز مالك وأحمد ـ في الرواية الأخرى عنه ـ لأهل مكة الجمع والقصر بعرفة واختارها شيخنا ـ تقي الدين بن تيمية ـ وأبو الخطاب في عباداته، ثم طرد شيخنا هذا وجعله أصلًا في جواز القصر والجمع في طويل السفر وقصيره، كما هو مذهب كثير من السلف. وجعله مالك وأبو الخطاب مخصوصاً بأهل مكة. ولم يحدد ﷺ لأمته مسافة محدودة للقصر والفطر، بل أطلق ذلك في مطلق السفر والضرب في الأرض، كما أطلق لهم التيمم في كل سفر. وأما ما يروى عنه من التحديد باليوم أو اليومين أو الثلاثة فلم يصح عنه فيه شيء البتة».

وغني عن البيان أن الاختلاف هذا بسبب الإجمال الحاصل في الفعل. ولو كان هناك نص لفظي نبوي في المسألة لحسم الأمر وقطع النزاع. وهذا يدل مرة أخرى أن الفعل أكثر احتمالًا للإجمال من القول ـ كما قد ذكرنا من قبل ـ فلم يبق مجال للقول بأن الإجمال لا يتطرق إلى الأفعال.

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ١٦٨، وكذلك البحر المحيط ١١٥/٢/ب، كذلك شرح الكوكب المنير ٢١٩.

وأن القرآن نزل بلسان عربي مبين. والمعروف من اللسان العربي أن العرب كانت تجمل كلامها ثم تفسره[1]. ثم بيّن العلماء أن الإجمال واقع في الكتاب والسنة، والأمثلة أكثر من أن تخفى، فالصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها وردت مجملة في القرآن، فجاءت السنة فبينتها وأزالت إجمالها، ولا يجرؤ أحد على الزعم بأن الإنسان يستطيع أن يقوم بالصلاة الشرعية في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾.

والقول بالمجمل أولًا ثم إتباعه بالبيان له فائدتان[2]:

١ - **أولاهما**: توطيد النفس على التطبيق والتنفيذ حين معرفة البيان، ولذا فالخطاب بالمجمل يوطئها ويهيئها لتقبل البيان وتنفذه.

٢ - **الفائدة الثانية**: أن الله تعالى جعل بعض الأمور واضحة جلية يفهمها العامة، وأموراً خفية لا يعلمها إلا أهل الذكر وذلك حتى يجهدوا أنفسهم باستنباط الأحكام من الأوامر الخفية، حتى يثاب المجتهدون فيتفاضل الناس: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة ١١/٥٨] وعندها: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر ٩/٣٩] قطعاً لا يستوون.

٣ - هنالك فائدة ثالثة يضيفها ابن حزم في أحكامه قائلًا: فإن قال قائل: فما المراد من المجمل الوارد قبل ورود بيانه؟ قيل له وبالله التوفيق: «المراد منا فيه هو المراد في المتشابه الذي أمرنا أن نبحث عنه ولا نبتغي تأويله، وأن نقول كل من عند ربنا. وأما المراد فيه فالذي يأتي به البيان إذا أتى»[3].

أي أن ملخص كلام ابن حزم أن المجمل قسمان: قسم يبقى للإيمان به تعبداً دون بيان، وقسم يأتي بيانه لتطبيقه. فالأول نقول آمنا به، فهذا القيد للراسخين في العلم بالوقوف إزاءه مؤمنين دون بحث.

---

(١) البحر المحيط ١١٥/٢/ب.

(٢) انظر: القوانين المحكمة في الأصول ١٦٨، وإرشاد الفحول للشوكاني ١٦٨.

(٣) إحكام الأحكام لابن حزم ٨٧/١.

ومن المعلوم قطعاً أن ابن حزم ظاهري كداود، إلا أنه يقر بالمجمل وبوقوعه شرعاً وبجوازه عقلًا.

ولعمر الحق إني لحائر في ما يقوله داود بالنسبة للنصوص المجملة في الكتاب والسنة، والتي يقصر عنها العد، وتفوق الحصر، وكيف يصرفها عن إجمالها.

الفرع الرابع
أسباب الإجمال

كنا قد ذكرنا عند بحثنا للمجمل عند الحنفية أسباباً للإجمال، وهذه الأسباب تتشابه مع أسباب الإجمال عند المتكلمين إلى حد ما. وفيما يلي نورد أنواعاً وأسباباً للإجمال.

فالإجمال كما ذكرنا يقع في الأفعال كما يقع في الألفاظ، فهو قسمان:

١ - **الإجمال في الفعل**: كقيام الرسول ﷺ من الركعة الثانية بدون تشهد، فلا يدرى أهو لدليل جواز الترك أم سهواً؟

٢ - **الإجمال في الكلام**: وهذا يقع في حالات الكلمة الثلاث:

أ - **إجمال في الحرف**: كاختلاف المفسرين في الواو: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران ٣/٧].

فالواو للعطف، فيكون المعنى بأن الراسخين يعلمون المتشابه أو تكون الواو للاستئناف، فالراسخون تكون مبتدأ وخبرها ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ فحصل الإجمال.

ب - **إجمال في الفعل**: كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ ﴿١٧﴾﴾ [التكوير ٨١/١٧].

فعسعس الليل إذا أدبر، وعسعس الليل إذا أقبل[1]. قال الفراء عن المعنى في هذه الآية: «أجمع المفسرون أن معنى عسعس أدبر»، وحكى عن بعضهم أنه قال: «عسعس دنا أوله وأظلم» وقال نافع بن الأزرق لعبدالله بن عبّاس: أرأيت قول الله عز وجل: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ١٧﴾ ما معناه؟ فقال ابن عباس: «عسعس أقبلت ظلمته». فقال له نافع: «فهل كانت العرب تعرف هذا؟». قال: «نعم، أما سمعت قول امرىء القيس:

عسعس حتى لو يشاء أدناه ... كان له من ناره مقبس[2]

ومن هذه الأفعال: قال من القيلولة ومن القول[3].

جـ ـ إجمال في الاسم: ويرد الاسم مجملًا في حالات عديدة منها:

١) ما وضع في أصل اللغة ليدل على المراد على طريق الجملة دون تفصيل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ﴾ [التوبة ٢٩/٩]، ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ [الأنعام ١٤١/٦]، ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ﴾ [الأنعام ١٥١/٦].

وقوله ﷺ: **«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: «لا إله إلا الله»، فمن قال بـ«لا إله إلا الله» فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله عز وجل»**[4]. ففي هذه الأمثلة: الجزية مجملة من حيث المقدار والأنواع، وكذلك الحق المستثنى من عصمة أموال الناس ودمائهم.

---

(١) قال أبو عبيدة: «عسعس: أدبر وأقبل جميعاً»، وأنشد لعلقمة بن قرط:

حتى إذا الصبح لها تنفسا ... وانجاب عنها ليلها وعسعسا

هذا حجة للإدبار.

وقد جاء بمعنى الإقبال:

حتى إذا الليل عليها عسعسا ... وأدرعت فيها بهيماً حندسا

انظر الأضداد لابن الأنباري ٢٧، إرشاد الفحول ص١٦٩.

(٢) انظر الأضداد لابن الأنباري ٢٧.

(٣) إرشاد الفحول ١٦٩.

(٤) الحديث في الصحيحين. انظر: جامع العلوم والحكم ص٧٤.

٢) الإجمال بسبب الاشتراك، والاشتراك يكون على حالات عديدة:

أ ـ الاشتراك في المفرد:

١ ـ إما أصالة ككلمة عين: للباصرة والجارية والجاسوس والشمس ونفس الشيء وكلمة (الناهل) للعطشان والريان[١].

٢ ـ أو بالإعلال: ككلمة (مختار) لاسم الفاعل واسم المفعول. أما اسم المفعول فلم يحدث فيها إعلال، أما اسم الفاعل فأصلها مختير بكسر الياء وفتح ما قبلها، وهنا تحركت الياء وفتح ما قبلها فقلبت ألفاً[٢].

ب ـ الاشتراك في التركيب: أي الاشتراك في المركب بجملته، كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ۚ﴾ [البقرة ٢/٢٣٧].

فالذي بيده عقدة النكاح قد يكون الزوج وقد يكون الولي، فحدث الإجمال.

جـ ـ الاشتراك بسبب مرجع الضمير: كقول الرسول ﷺ في الصحيحين: «**لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره**»[٣] فهناك الهاء المتصلة بجداره قد ترجع إلى الجار الذي ليس له الجدار، وقد ترجع إلى صاحب الجدار. أي أن الجدار قد يكون المانع وهذا قول الإمام أحمد، فقد أوجب الإمام أحمد على الجار المانع صاحب الجدار ألا يمنع جاره من

---

(١) انظر: الأضداد في اللغة ٩٩ ومن أمثلة الناهل بمعنى الريان قول الشاعر:

والطاعن الطعنة يوم الوغى ... ينهل فيها الأسد الناهل

ومن أمثلة الناهل بمعنى العاطش قول امرىء القيس:

فهن أقساط كرجل الدبا ... أو كقطا كاظمة الناهل

فشبه الخيل في سرعتها برجل من الدبا وهو كالقطن منه، أو بقطا عطاش تطلب الماء فهي لا تألو طيراناً.

(٢) شرح ابن عقيل على الألفية ص٥٧٤.

(٣) رواه الشيخان وأحمد عن أبي هريرة. ورواه ابن ماجة عن ابن عباس. انظر: الفتح الكبير ٣/٣٧١، وأخرجه الترمذي وأبو داود عن أبي هريرة. انظر: مختصر أبي داود مع معالم السنن ٥/٢٣٩، ورقم الحديث ٣٤٨٧.

أن يغرز خشبة في جداره وقوى رأيه قول أبي هريرة: «والله لأرمين بها بين أظهركم».

وأما الشافعي فقد قال في الجديد بأن الجدار لنفس الجار الممنوع من غرز الخشبة، فالنهي منصب على معارضة الجدار المانع من غرز الخشبة في جدار الجار الممنوع، واستدل بخبر الحاكم بالسند الصحيح في خطبة الوداع قوله ﷺ: **«ولا يحل لامرىءٍ من مال أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس»** وهذا ما أورده البويطي في مختصره عن الشافعي[1]. ومن ذلك ما روي عن ابن جريج أنه سئل عن أبي بكر وعلي رضي الله عنهما أيهما أفضل؟ فقال: «أقربهما إليه». فقيل: «مَن هو؟» قال: «من بنته في بيته»[2] والجوابان ينطبقان على أبي بكر وعلي، فأجمل في الإجابتين.

د ـ **الاشتراك بسبب مرجع الصفة:** كقول القائل: «زيد طبيب ماهر» فالمهارة قد تكون صفة لزيد، فيكون ماهراً في كل شيء وإن كان غير ماهر في الطب، وقد ترجع المهارة إلى طبيب، فيكون ماهراً في الطب فقط[3].

هـ ـ **الاشتراك بسبب تعدد المجازات مع مانع من حملها على الحقيقة كقولك:** رأيت بحراً في الحمام، فهنا البحر مجازاً لأن قرينة الحمام تمنع إرادة حقيقة البحر، فالبحر للرجل الكريم أو العالم. . . إلخ، هذا قول الشيخ أبي النور زهير[4].

ولكني أرى أن كلمة (بحراً) مجازاً إما عن البحر وإما عن الرجل، فقد تكون كمية الماء في الحمام كبيرة، فنقول: رأيت بحراً في الحمام، وقد تكون مجازاً عن الرجل الكريم أو العالم ـ والله أعلم ـ وإلا فلو أخذنا برأي الشيخ زهير فأين الاشتراك؟ وأين تعدد المجازات؟

---

(١) انظر: التقرير والتحبير/ التحرير ١/١٦٠ .وشرح الكوكب المنير ٢٢٥. د.العطار/ المحلى/ جمع الجوامع ٢/٩٦.

(٢) فصول البدائع ٢/٩٨.

(٣) الشوكاني في إرشاد الفحول ١٦٩ .والعضد/ ابن الحاجب ٢/١٥٨.

(٤) انظر أصول أبي النور زهير ٣/٥.

٣ ـ **السبب الثالث للإجمال**: اللواحق من النقط والشكل.

ومن الأمثلة عليه حديث فضالة بن عبيد: «اشتريت من خيبر قلادة باثنتي عشر ديناراً فيها ذهب وخرز، ففصلتها فوجدت فيها أكثر من اثنتي عشر ديناراً فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: **«لا تباع حتى تفصل»**[1].

قال أبو حنيفة: «إن كان الثمن أكثر مما فيه من الذهب جاز، وإن كان مثله أو أقل منه لم يجز». وقال حماد بن سليمان: «لا بأس بأن يشتريه بالذهب، كان الثمن أقل أو أكثر». واحتج الحنفية والقائلون بالجواز بأن الحديث قد ورد برواية أخرى **«حتى تفضل»** بالضاد المعجمة مخففة أي يكون في الذهب فضل على مقدار الذهب المضاف على السلعة، ولما كانت القصة واحدة، علمنا أن اللفظين معاً لم يصدرا عن النبي ﷺ لتنافي معنييهما. وأن اللفظ الوارد عن النبي ﷺ واحد معين في نفسه مجهول عندنا، فأصبح مجملاً لا يحتج به.

واحتج المالكية بهذا الحديث على منع بيع الذهب وعرض بذهب، وهو قول الشيخ أبي سليمان الخطابي إذ يقول في هذا الحديث: (إنه نهى عن بيع الذهب مع أحدهما شيء غير الذهب)[2].

وممن قال بفساد هذا البيع الشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه، وسواء عندهم كان الذهب ـ الذي هو الثمن ـ أكثر من الذهب الذي مع السلعة أو أقل، وردوا على الحنفية الذين ادعوا الإجمال بسبب اضطراب الرواية ـ تفصل أو تفضل بالصاد أو الضاد ـ أن هنالك رواية أخرى وردت عند أبي داود عن فضالة بن عبيد نفسه قال: «أتى النبي ﷺ عام خيبر بقلادة فيها ذهب وخرز» قال أبو بكر وابن منيع: فيها خرز مغلفة بذهب ابتاعها رجل بتسعة دنانير أو بسبعة دنانير، فقال النبي ﷺ: **«لا حتى تميز بينه**

(١) أخرجه أبو داود ومسلم والترمذي والنسائي. انظر: مختصر أبي داود مع معالم السنن ٥/٢٥ .والحديث في المختصر تحت رقم ٣٢١٤.

(٢) أخرجه أبو داود ومسلم والترمذي والنسائي.. انظر: مختصر أبي داود مع معالم السنن ٥/٢٥ .والحديث في المختصر تحت رقم ٣٢١٤.

وبينه» فقال: «إنما أردت الحجارة» فقال النبي ﷺ: **«لا حتى تميز بينهما»** قال: فرده حتى ميز بينهما»[1]. فالتمييز هو الفصل الوارد في الرواية الأولى... ومثال آخر عن الإجمال بسبب تغيير الحركة (الحديث): «إن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الحب حتى يفرك» فالفعل يفرك إما أن يكون «بضم الياء وفتح الراء» أي يفصل الحب ويخرج من سنبله... وبهذا احتج الشافعية بأنه لا يجوز بيع الحب في سنبله. وأما الحنفية فقالوا: إن الفعل يفرك قد نقل برواية أخرى وهي «فتح الياء وكسر الراء وهي النضج وبدء الصلاح» ولذا فهو مجمل فلا يحتج به. وقد ردّ الشافعية بأن الروايتين تحملان على التعدد في الإخبار وحينئذ نقول بالموجب فيهما معاً.

٤ ـ **السبب الرابع للإجمال:** نقل الشارع الأسماء من اللغة إلى الشرع وتسمى المسميات الشرعية، نحو الصلاة لغة للدعاء، ثم نقلها الشارع إلى معنى جديد، وكذلك الصيام والحج... إلخ. ومن ذلك قوله ﷺ: **«الطواف بالبيت صلاة»** فيحتمل الدعاء ـ فيجوز الطواف بدون طهارة ـ أو الصلاة الشرعية ـ فيجب فيه الطهارة ـ فقيل أن هذه الألفاظ مجملة، وقيل أنها من قبيل العموم المراد به الخصوص[2]. وسنعقد بحثاً خاصاً لهذا الموضع ـ إن شاء الله ـ فيما اختلف في إجماله.

٥ ـ **السبب الخامس للإجمال:** وجود ما وضع في اللغة ليدل على المراد بظاهره. إلا أنه إذا تعقبه شرط أو استثناء مجمل أو تخصيص مستقل مجمل صار مجملًا. وكذلك إذا تعقبه صفة صار مجملًا.

أ ـ الاستثناء المجمل: كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة ٥/١]، [الحج ٢٢/٣٠].

---

(١) مختصر أبي داود مع معالم السنن، وابن القيم ٥/٢٣ .رقم الحديث ٣٢١٢ وقد ذكر ابن حجر في التلخيص الروايات الصحيحة فيها مع اختلافها. وحكم بعدم اضطراب الحديث بهذا الاختلاف. انظر: مفتاح الوصول ٤٨.

(٢) انظر: أصول الجصاص ١/٢٤، مخطوط الأزهر الأصفهاني/ المحصول ٣/٤٥/ب، دعوة الأصول للطوسي أصول شيعة إمامية ١/١٦١.

فالاستثناء مجمل، فأصبح الحلال من الأنعام مجملًا.

ب ـ **الصفة المجملة**: كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ﴾ [النساء ٤/٢٤].

فالإحصان صفة مجملة بين العفاف، والزواج، والإسلام، وغيرها.

جـ ـ **التخصيص المستقل**: كقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، والمقصود بعضهم، بدليل أن أهل الكتاب مستثنون من هذا العموم.

٦ ـ **السبب السادس للإجمال**: إمكانية حمل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين، وحمله على ما يفيد معنى واحداً فهو مجمل، والقول بالإجمال هو رأي الغزالي، وجماعة، وأما قول الأكثر فهو مبين في الحالتين، وهو اختيار الآمدي(١)، كقوله ﷺ فيما يرويه مسلم بسنده: «**لا ينكح المحرم ولا ينكح**»(٢) فينكح هنا تحتمل الوطء، فيكون المقصود معنى واحداً في الحديث أي لا يطأ المحرم ولا توطأ المحرمة، وإن كان المراد العقد فيستفاد عندها من الحديث معنيان أي لا يتولى عملية العقد لنفسه ولا لغيره، فهناك حصل الإجمال، ولا بد من أدلة أخرى لإزالة الإجمال وترجيح أحد المعنيين، ومن ذلك حديث مسلم أيضاً: يقول ﷺ: «**الثيب أحق بنفسها من وليها**»(٣) أي بأن تعقد لنفسها، أو تأذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها. ومن الأمثلة عليه قوله ﷺ: «**من استجمر فليوتر**»(٤) فإن الإيتار إما أن يتعلق بالفعل فيجوز في حجر واحد، وهنا يستفاد معنى واحد، وهو الإيتار في الفعل فقط، وقد يتعلق الإيتار في الجمار فهنا يستفاد معنيان:

---

(١) الإحكام للآمدي ٣/٢٦.

(٢) رواه مسلم انظر العطار/ جمع الجوامع ٢/٩٩، وشرح الكوكب المنير ٢٣٥، والمستصفى ١/٣٥٥، والتقرير/ التحرير ١/١٦٠، وغاية الوصول ٨٥.

(٣) «**الثيب أحق بنفسها من وليها**» ذكرنا أنه رواه مسلم. ورواه ابن ماجة بلفظ: «**الأيم أولى بنفسها من وليها...**» حديث رقم ١٨٧٠، جـ١/١٨٧٠، ط. الحلبي تحقيق عبدالباقي.

(٤) أخرجه ابن ماجة، وأبو داود، وأحمد بزيادة «**من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج**» انظر: مفتاح الوصول ٥٧.

الإيتار في الجمار (الحجارة) ويترتب عليه المعنى الثاني وهو الإيتار في الفعل.

الفرع الخامس
بيان المجمل

يقول تعالى ذكره: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [النحل ٦٤/١٦].

وقال جلّ شأنه: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾﴾ [النساء ١٠٥/٤].

إذن فقد كانت وظيفة الرسول ﷺ البيان ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾، ﴿لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾، ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾.

وعلى هذا فالوحي قسمان: (المتلو): وهو كتاب الله المحفوظ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والوحي (غير المتلو): وهو السنة الشريفة التي جاءت مفصلة للقرآن ومبينة له، ومن ثم كانت طاعة رسول الله ﷺ واجبة كما أن طاعة الله واجبة، لأن الهيئات والأسباب والشروط والموانع، واللواحق للعبادات كالصلاة والزكاة والحج مثلًا، وعدد الركعات، والمواقيت، والمقادير والنصب[1]، والأوقات، والأصناف في الزكاة، والطهارة، والوضوء، والغسل، والجنايات، والبيوع والمعاملات التي وردت في السنة إنما جاءت بياناً لما أجمل ذكره في القرآن.

ومن هنا جاءت عبارات العلماء: (إن الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب) فهذه عبارة الأوزاعي، وقال بعدها ابن عبدالبر: (يريد أنها تقضي عليه وتبين المراد منه).

وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي روي أن السنة قاضية على

(١) جمع نصاب. انظر: المصباح المنير ٨٣٣/٢.

الكتاب فقال: (ما أجسر على هذا أن أقوله، ولكني أقول: إن السنة تفسر الكتاب)[1].

ولقد قيل لمطرف بن عبدالله بن الشخير: (لا تحدثونا إلا بالقرآن)، فقال له مطرف: (والله ما نريد بالقرآن بدلًا، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا).

وقد روي عن عمران بن الحصين أنه قال لرجل: (إنك امرؤ أحمق، أتجد في كتاب الله الظهر أربعاً لا يجهر فيها بالقراءة؟)، ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا، ثم قال: (أتجد هذا في كتاب الله مفسراً؟) إن كتاب الله أبهم هذا، وإن السنة تفسر ذلك[2].

وإننا لنرى بوضوح، جلاء هذه المسألة في أذهان الصحابة من أن رسول الله ﷺ لا ينطق عن الهوى وأن السنة مكملة ومفسرة وموضحة للقرآن الكريم، وأن طاعة الرسول ﷺ هي طاعة الله: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء ٤/ ٨٠].

ومن هنا تظهر أهمية السنة كمصدر تشريعي أصيل لا غنى عنه لمن أراد أن يصل إلى دار السلام في مقعد صدق عند مليك مقتدر.

ولنصغ إلى ابن أم عبد وهو يعلمنا أن السنة أصل كبير بنص القرآن، وقال عبدالله: («لعن الله الواشمات، والمتوشمات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله» فبلغ ذلك امرأة من بني أسد يقال لها (أم يعقوب) فجاءت فقالت: إنه بلغني أنك لعنت كيت وكيت فقال: وما لي لا ألعن من لعن رسول الله ﷺ ومن هو في كتاب الله؟ فقالت المرأة: لقد قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول، قال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه، أما قرأت: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر ٥٩/ ٧].

---

(١) الموافقات للشاطبي ٤/ ١٩.

(٢) الموافقات للشاطبي ٤/ ١٩.

قالت: بلى، قال: فإنه قد نهى عنه. قالت: فإني أرى أهلك يفعلونه، قال: فاذهبي فانظري، فذهبت فنظرت فلم ترَ من حاجتها شيئاً، فقال: لو كانت كذلك ما جامعتها)[1].

قال ابن حجر ـ في تعليقه على الحديث ـ: (المراد في الآية وجوب امتثال قول الرسول ﷺ) ويطيل الشاطبي في الجزء الرابع من موافقاته حول هذا المعنى، ويورد شواهد كثيرة، وأدلة عديدة لا يتسع المجال لذكرها.

وبعد هذا نخلص إلى النقطة الثانية من بحثنا، وهي هل بقي مجمل بعد وفاة الرسول ﷺ؟ خلاصة قول العلماء في هذا أن المجمل على نوعين:

١ ـ المجمل الذي يتعلق به تكليف في العمل به كأحكام الشريعة العملية فهذا لا يقول أحد بأنه يمكن أن يبقى مجملًا بعد رسول الله ﷺ اللهم إلا إذا كان هذا المجمل مما لا يحتاج إلى بيان خارجي، بل يزال إجماله بالبحث والنظر والطلب، وبالقرائن، فهذا يمكن أن يبقى في الشريعة بعد وفاة الرسول ﷺ وهو ميدان فسيح عز أن يدخله إلا سوابق الخيل من أهل الذكر، ومن هذا النوع قول سيدنا عمر ﷺ: (إن من الربا أبواباً لا يخفى منها السلم في السن ـ يعني الحيوان ـ) وقال: (إن آية الربا من آخر ما نزل في القرآن وإن النبي ﷺ توفي من قبل أن يبينه لنا)[2].

مع أن رسول الله ﷺ قد بيَّن مجمل الربا في القرآن بالحديث الذي رواه مسلم عن عبادة بن الصامت (أني سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح إلا سواء بسواء عيناً بعين فمن زاد أو ازداد فقد أربى...)[3].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب التفسير عند آية ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾. انظر: فتح الباري ١٠/٢٥٤.

(٢) أصول الجصاص ٢١/١ مخطوط بمكتبة الأزهر.

(٣) النووي/ مسلم ١٣/١١ .وبدائع المنن ٢/١٨٠.

إلا أن البيان لم يكن شافياً فبقي منه إشكال يزيله فهم أولي الألباب.

أما النوع الذي لا مجال للاجتهاد فيه لحاجته إلى بيان فلا يمكن أن يدّعي مدع أنه موجود، وإلا فإن هذا يعني التكليف بما لا يطاق، وجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، والرسول ﷺ مأمور بتبليغ الرسالة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة ٥/٦٧].

فلا يجوز أن يؤخر البيان عن وقت إيجاب العمل ساعة واحدة.

ولذا يقول الغزالي: (لا خلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلا على مذهب من يجوز التكليف بالمحال)(١) وحتى الذين يجوزون التكليف بما لا يطاق يقولون بجوازه لا بوقوعه، فعدم الوقوع متفق عليه بين الطرفين، ولهذا نقل أبو بكر الباقلاني إجماع أرباب الشرائع على امتناعه. قال ابن السمعاني: (لا خلاف في امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة) ولا شك أن عدم بيان المجمل الذي يكلف به البشر من قبيل التكليف بالمحال.

ولذا يمكن تلخيص الأسباب التي يمتنع من أجلها وجود المجمل المكلف به بعد وفاته ﷺ فيما يلي:

١ ـ **أولها**: قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾ [المائدة ٥/٣].

وقوله ﷺ: «**تركت فيكم اثنين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنتي**»(٢) وهذا يقتضي وجود البيان فيهما دون إجمال معطل للنصوص،

---

(١) المستصفى ٣٦٨/١ .وهذا هو قول صاحب القوانين المحكمة في الأصول: (ذهب أصحابنا وجميع أهل العدل إلى امتناع تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق) انظر: قوانين الأصول ١٥٣، وانظر: إرشاد الفحول ١٧٣.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ حديث رقم ٣ ص٥٦٠ ط.الشعب، وأخرجه أحمد في المسند ٥١/١، وانظر: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٥١٦/٣.

ولذا يصف الله تعالى القرآن فيقول: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾﴾ [آل عمران ٣/١٣٨].

٢ ـ ثانيها: إن التكليف يتعلق بما يفهم معناه، فإذا ورد ما لا يفهم معناه فهذا يعني أنه لا تكليف فيه، ولذا فإن الله عز وجل تفضّل فبيّن للناس ما نزل إليهم على لسان رسوله ﷺ، وذلك لحفظ مصالحهم في دينهم ودنياهم: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد ٥٩/٢٥].

٣ ـ ثالثها: اتفاق أولي العلم من هذه الأمة على امتناع تأخير البيان عن وقت إيجاب العمل لأنه لو جاز لكان تكليفاً بالمحال، والشارع منزه عن هذا، إذ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

ولعل معترض ـ بعد هذا ـ يعترض بالحديث الشريف الذي رواه الشيخان عن أبي عبدالله ـ النعمان بن بشير ـ رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن الحلال بيّن، وإن الحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه**»[١] فيقول: هذا متشابه (مجمل) أناط به رسول الله ﷺ تكليفاً وهو الترك. ونرد على هذا بقولنا: إن هذا ليس من المجمل الذي نعنيه، فنحن نقول في المجمل الذي لا يعلم أحد حكمه بينما المتشابه في هذا الحديث في مناط الحكم، وهو مما يعلمه العلماء بنص، أو قياس، أو استصحاب، أو نحو ذلك، بدليل قوله ﷺ: «**لا يعلمهن كثير من الناس**» فهذا يعني أن بعض الناس يعرفونها وهم العلماء[٢]. وفي هذا المعنى كلمة أبي ذر رضي الله عنه: «توفي رسول الله ﷺ وما طائر يحرك جناحيه في السماء إلا وقد ذكر لنا منه علماً»[٣].

---

(١) رواه الشيخان. انظر: المجالس السنية في الأربعين النووية ٢٣، وانظر: جامع العلوم والحكم ٥٨ .البخاري: في كتاب الإيمان. ومسلم المساقاة. وأبو داود في البيوع. والترمذي في البيوع وابن ماجة في الفتن والنسائي في البيوع وأحمد. . راجع ٢٥٨/١.

(٢) المجالس السنية في الأربعين النووية وكذلك جامع العلوم والحكم ٦٠ وكذلك الموافقات للشاطبي ٢٢٢/٣.

(٣) انظر: جامع العلوم والحكم ٥٩ .وفيه قال العباس رضي الله عنه عندما شك الناس في موت رسول الله ﷺ: «والله ما مات رسول الله حتى تركها نهجاً مستقيماً واضحاً».

وأما النوع الثاني من المجمل فهو ما تعبدنا الله بالإيمان به، والوقوف إزاءه قائلين: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران ٧/٣].

وهذا النوع من المجمل لا شك أنه من الجائز أن يبقى مجملًا إلى يوم القيامة: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف ٧/٥٣].

وهذا هو رأي إمام الحرمين في البرهان إذ يقول الأصفهاني: (واختار إمام الحرمين أن كل ما يثير التكليف به في العمل به يستحيل استمرار الإجمال فيه، فإنه تكليف بالمحال، وما لا يتعلق به تكليف فلا يبعد استمرار الإجمال فيه بعده ﷺ، واستأثر الله تعالى بسره)[1].

ويقول الشاطبي: (الإجمال إما متعلق بما لا ينبني عليه تكليف، وإما غير واقع في الشريعة.. فإن وجد في الشريعة مجمل أو مبهم المعنى أو ما لا يفهم، فلا يصح أن يكلف بمقتضاه، لأنه تكليف بالمحال، وطلب ما لا ينال.. ولما بيّن الله تعالى أن في القرآن متشابهاً بيّن أنه ليس فيه تكليف إلا الإيمان به على المعنى المراد منه)[2]. وقول الشاطبي هذا كله في الإجمال بعد وفاة الرسول ﷺ. وخلاصة قوله أن المجمل الذي يتصل بتكاليف الشريعة قد بيّن من الرسول ﷺ وأما المجمل الذي بقي في القرآن فهو ما يتصل بالعقيدة وواجبنا الإيمان به فقط.

الفرع السادس
حكم المجمل

مما لا شك فيه أن المجمل لا يمكن العمل به قبل بيانه، ولذا فعند ورود المجمل نؤمن بمعناه، ونوطن النفس على التنفيذ عندما يرد البيان، فإذا ورد البيان طبقنا التكاليف، وعرفنا أن هذا هو المقصود بالخطاب المجمل ابتداء.

---

(١) انظر: الأصفهاني/ المحصول ٣/٤٣/ب. وانظر كذلك البحر المحيط ٢/١١٦/أ (مخطوطان في دار الكتب المصرية).

(٢) الموافقات للشاطبي ٣/٢٢٠ ـ ٢٢١.

أما إذا كان المجمل مما يمكن إدراكه بالنظر والتدقيق من المجتهد، فإنه يجب الاجتهاد حتى يستنبط المراد من المجمل، وإن كان هذا النوع من المجمل محل خلاف بين الأصوليين في أنه مجمل أو غير مجمل؟

قال الماوردي: (إن كان الإجمال من جهة الاشتراك، واقترن به تبيينه أخذ به، فإن تجرد عن ذلك واقترن به عرف يعمل به، فإن تجرد عنهما وجب الاجتهاد في المراد منه، وكان من خفي الأحكام التي وكل العلماء فيها إلى الاستنباط، فصار داخلًا في المجمل لخفائه، وخارجاً عنه لإمكان الاستنباط)[1].

❋ ❋ ❋

(١) إرشاد الفحول ١٦٨، وكذلك البحر المحيط ١١٦/٢/ب. مخطوط.

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثالث

المبهم بين المتكلمين والحنفية

عرفنا مما سبق أن الحنفية قسموا المبهم إلى أربعة أقسام متباينة:

١ ـ **الأول: الخفي**: وخفاؤه جاء من خارج الصيغة واستشهدنا له بأمثلة منها الطرار والنباش، خفي فيهما حكم السرقة. ويزال خفاؤه بالطلب.

٢ ـ **الثاني: المشكل**: وخفاؤه في الصيغة نفسها ومثلنا به بالآية ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ أهو الزوج أم الولي؟ ويزال الإشكال بالتأمل بعد الطلب.

٣ ـ **الثالث: المجمل**: وخفاؤه في الصيغة ولا يمكن فهمه إلا ببيان من المتكلم (المجمل) مثلنا له بالصلاة والزكاة وبينتهما السنة الشريفة.

٤ ـ **الرابع: المتشابه**: وهو أشدها إيغالًا في الإبهام بحيث تعذر معرفة بيانه في الدنيا. كالأحرف المقطعة. وقد قررنا أن هذا لا يفيد في علم الأصول اللهم إلا أن نعرف أن هنالك أموراً قد تعبدنا الله بالإيمان بها فحسب وأن هناك ألفاظاً لا نستطيع إدراك معناها.

بقي إذن المجمل ـ وهو بحاجة إلى بيان من المجمل نفسه.

والمشكل والخفي ـ ويمكن إدراك معناهما بالقرائن دون ورود بيان من المتكلم وقد سبق أن ذكرنا إجماع أصوليي الحنفية على أن هذه الأقسام

الأربعة متباينة إذ يقول السعد التفتازاني: (وهذه الأقسام متباينة بلا خلاف)[1].

والضابط في تقسيم الحنفية هو البيان الخارجي فما احتاج إلى بيان خارجي من المتكلم نفسه فهو مجمل وإلا فهو خفي أو مشكل، والأساس الذي بنى عليه الحنفية للتفريق بين الخفي والمشكل هو سبب الخفاء فإن كان سبب الخفاء هو نفس الصيغة فهو المشكل وإن كان الخفاء بسبب خارجي فهو الخفي.

والآن لنرَ منهج المتكلمين في المبهم: إن المتتبع لأقوال المحققين منهم والجامع بين أقوالهم للتوفيق بينهما يستطيع أن يخرج بالنتيجة التالية:

إن المجمل والمبهم والمتشابه كل هذه الثلاثة مترادفات لها معنى واحد، وقد سبق استدلالنا بأقوالهم على صحة هذا القول، والمجمل عندهم قسمان:

أ ـ قسم لا يمكن إدراكه في الدنيا: وهو ما لم ينط به الشارع تكليفاً، وهو المتشابه عند الحنفية تماماً. ولقد تقدّم الاستدلال بعبارة إمام الحرمين: (وما لا يتعلق به تكليف فلا يبعد استمرار الإجمال فيه بعده ﷺ واستأثر الله تعالى بسره)[2]. وعبارة الشاطبي (فإن وجد في الشريعة مجمل أو مبهم المعنى أو ما لا يفهم فلا يصح أن يكلف بمقتضاه لأنه تكليف بالمحال وطلب ما لا ينال)[3].

ب ـ قسم يمكن معرفة معناه وهو قسمان عندهم كذلك:

الأول: ما لا بد فيه من إيراد بيان من المجمل نفسه (المتكلم نفسه) وهذا هو نفس المجمل عند الحنفية.

النوع الثاني: هو ما يمكن إيضاحه بدون الرجوع إلى المتكلم أو الشارع نفسه وهذا يقابل المشكل والخفي معاً عند الحنفية إذ فيهما يمكن إزالة الخفاء بالطلب أو بالطلب والتأمل (أي بالقرائن أو الأدلة الأخرى).

---

(١) التلويح/ التوضيح/ التنقيح ٤١٣/١، وانظر كذلك الإزميري/ مرآة الأصول ٤٠٦/١.

(٢) الأصفهاني/ المحصول ٤٣/٣/ب، والبحر المحيط ١١٦/٢/أ.

(٣) الموافقات ٢٢١/٣.

ولعلنا لا زلنا نذكر أننا أوردنا قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ كمثال على المشكل وهو نفس المثال الذي أوردناه على المجمل المركب بجملته عند المتكلمين.

ولذا فالمجمل عند المتكلمين أعم من المجمل عند الحنفية وهذا الذي اختاره الكمال بن الهمام في التحرير إذ يقول: (فالمجمل أعم عند الشافعية منه عند الحنفية ويلزمه أن بعض أقسامه يدرك من غير المتكلم وبعضه لا يدرك إلا منه)[1].

وكذلك فإن المجمل عند المتكلمين يضم جميع أنواع المبهم عند الحنفية أي يضم الأقسام الأربعة التي قسمها أبو زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣١هـ وسار على منهاجه جميع الحنفية من بعده، وبهذا يكون قد مرّ بنا شقة الخلاف كثيراً بين الحنفية والمتكلمين بل نكاد نقول أن التقسيمات الفنية العلمية التي قام بها الحنفية وردت في معناها في كتب المتكلمين إلا أنها أقسام لمسمى واحد هو المتشابه أو المجمل عندهم ولكني لا بد أن أنبه إلى نقاط أعتبرها مهمة كخلاصة لهذه المقارنة.

١ ـ **أولها:** المجمل عند المتكلمين أعم من المجمل عند الحنفية ونتيجة لهذه القاعدة تأتي الفائدة الثانية.

٢ ـ **الفائدة الثانية:** المتشابه عند المتكلمين أعم من المتشابه عند الحنفية ولذا فإن من المتشابه أقساماً يستفاد منها في علم الأصول للتطبيق العملي والاستنباط الفقهي وقسم يبقى لا يمكن معرفته كالمتشابه عند الحنفية. وهذه نتيجة طبيعية ما دام المتشابه مرادفاً للمجمل عند المتكلمين.

٣ ـ هنالك تشابه كبير وتوافق وتناسق بين تقسيم المتن عند الشيخ أبي الحسن الكرخي المتوفى سنة ٣٤٠هـ وتلميذه أبي بكر الرازي الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠هـ من الحنفية وبين تقسيم المتكلمين للمتن والألفاظ.. فهما يقسمان المتن إلى محكم ومتشابه، وكذلك ليس للمبهم أقسام عندهم بل المجمل عندهم هو المبهم، ولذا نرى أن كثيراً من الأمثلة متشابهة عند الكرخي والجصاص من الحنفية وعند المتكلمين، بل نرى أن المتكلمين

---

(١) التقرير والتحبير/ التحرير ١/١٦٢.

يستشهدون كثيراً بآراء الكرخي وذلك نتيجة للتوافق الكبير بينهم. ولقد رأينا الجصاص يرى أن الأسماء المشتركة متى وردت مطلقة فهي مجملة وأورد لذلك مثالًا من الآية الكريمة: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ وهو نفس المثال الذي استدل به المتكلمون. وكذلك الآية: ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ﴾ كمثال على لفظ وضع لغة لينبيء عن المراد به لكنه علم أن المراد بعضه.

وكذلك الأمثلة في الاستثناء المجمل: ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُمُ ٱلْأَنْعَٰمُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة ١/٥] وكذلك: ﴿أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ﴾ [النساء ٢٤/٤] كمثال للصفة المجملة... إلى غير ذلك من الأمثلة التي يلتقي فيها الشيخ الكرخي وتلميذه الجصاص مع المتكلمين دون اختلاف في الألفاظ تقريباً[1].

٤ ـ المشترك قسم من أقسام المجمل عند المتكلمين فكل مشترك مجمل عندهم وليس العكس إذ أن الاشتراك سبب من أسباب الإجمال بينما عند الحنفية المشترك قد يكون مجملًا وذلك إذا توقف فهمه على بيان المتكلم وإلا فالمشترك قسم من أقسام المشكل ولقد كنا أوردنا قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة ٢٢٨/٢] كمثل على المشكل عند الحنفية. وهو نفس المثال الذي أورده المتكلمون كمثال على المجمل بسبب الاشتراك. وهذا يعيدنا مرة أخرى لنؤكد القاعدة التي ذكرناها أن المجمل عند المتكلمين قسمان أحدهما يحتاج إلى بيان خارجي من المتكلم والآخر يحتاج إلى طلب وتأمل (نظر واستنباط). ويعيدنا ثانية لنؤكد الحقيقة التي استخلصناها وهي: أن المجمل عند المتكلمين يضم جميع أنواع المبهم عند الحنفية.

٥ ـ إن الأقسام الأربعة للمبهم عند الحنفية مع أنها متباينة باتفاق عند أصولييهم إلا أنها قد تدق على الأفهام أحياناً وتتداخل فهماً... خاصة بين الخفي والمشكل، وكذلك فإن القاعدة التي وضعها الحنفية لإزالة إبهام هذين

---

(١) انظر: أصول الجصاص ١٨/١ ـ ٢٤، مخطوط الجامع الأزهر وكذلك المنخول ١٦٨، وكذلك الأصفهاني/ المحصول ٤٥/٣/ب، مخطوط دار الكتب المصرية وعدة الأصول للطوسي ١٦١/١، وشرح الكوكب المنير ٢٢٠.

القسمين قد تدق على الأفهام وتلتبس على المتأمل وهي: الطلب في الخفي والطلب والتأمل في المشكل. وكذلك قد يختلط على الناظر التمييز بين المشكل والمجمل ولذا يقول القاضي أبو زيد الدبوسي: (حتى كاد المشكل أن يلتحق بالمجمل وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما)[1].

ومع هذا كله يبقى التقسيم الذي ارتضاه الحنفية للمبهم والتدرج في الأقسام من حيث (وجه الخفاء) من الخفي إلى المشكل إلى المجمل إلى المتشابه أحب إلينا من نظرة المتكلمين للمبهم الذين لا يرون له أقساماً أبداً بل هو المجمل والمجمل فقط. وهذه هي الفائدة السادسة.

٦ ـ إننا نرجح تقسيم الحنفية للمبهم ونرتضيه وهو أسهل على الناظر وأكثر عوناً للمستنبط وأخف على الأصولي، ولذا فإننا نرى أن الحنفية قد أحرزوا قصب السبق في هذين الموضوعين (الواضح والمبهم) وحسبهم فضلًا أن المتكلمين لم يأتوا بشيء جديد عن المحاولات الأولى في علم الأصول التي رسمها الشيخ أبو الحسن وتلميذه الجصاص. بينما نرى أن الحنفية منذ بداية القرن الخامس أي منذ الدبوسي لا يكادون يشيرون مجرد إشارة إلى ما كتبه الجصاص وشيخه الكرخي معتبرين ذلك محاولات ـ مجرد محاولات فقط ـ في دنيا الأصول وفي عالم القواعد الأصولية. ثم نرى بعد ذلك أن المتكلمين يكادون يتفقون في الأصول والفروع مع هذين الشيخين في هذين البابين (الواضح والمبهم). هذا رأيي وحسبي أني اجتهدت صادقاً ولا يسعني أن أنهي الموضوع إلا بعد أن أتوجه إلى العلي القدير أن يجزي الجميع من هذه الأمة خير الجزاء إذ المن من المولى الكريم وإليه. وهو الذي فتح على السلف الصالح من هذه الأمة وهو يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الألباب. ونسأله تعالى أن يعلمنا إذ لا علم لنا إلا ما علمنا إنه هو العليم الحكيم.

ونختم هذا الباب ببحث اعتاد المتكلمون أن يوردوه إثر المجمل وهو (ما اختلف في إجماله).

---

(١) تقويم الأدلة للدبوسي ٢٠٥ مخطوط دار الكتب.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الرابع

المسائل التي اختلف في إجمالها

اعتاد المتكلمون أن يوردوا حالات وأموراً مع الحنفية وفيما بينهم في إجمالها. وهذه المسائل التي اختلف في إجمالها هي:

١ ـ **الأولى**: التحليل والتحريم المضافان إلى الأعيان: «إضافة الأحكام الشرعية إلى الأعيان» كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء ٢٣/٤]، وقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة ٣/٥].

٢ ـ **الثانية**: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ [المائدة ٦/٥].

٣ ـ **الثالثة**: الكلام الذي يتوقف صدقه على الإضمار: كقوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[١].

٤ ـ **الرابعة**: دخول النفي على الحقائق الشرعية: كقوله ﷺ: «**لا صلاة إلا بطهور**»[٢] و«**لا نكاح إلا بولي**»[٣] و«**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**»[٤].

---

(١) قال النووي: حديث حسن رواه ابن ماجه والبيهقي وغيرهما، شرح الأربعين النووية للنووي، شركة الشمرلي ـ ط٦.

(٢) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجة عن أبي هريرة بلفظ: «**لا صلاة لمن لا وضوء له**» انظر: نيل الأوطار ١٥٩/١.

(٣) رواه أحمد وابن ماجة والبيهقي عن عائشة. انظر: الفتح الكبير ٣٤٩/٣.

(٤) رواه السبعة عن عبادة بن الصامت. انظر: الفتح الكبير ٣٤٥/٣.

٥ ـ **الخامسة**: ما كان له مسمى في اللغة ومسمى في الشرع، وهو قسمان:

أ ـ ما دار بين مجاز شرعي وحقيقة لغوية: كقوله ﷺ: «**الطواف بالبيت صلاة**»[(١)] وكقوله ﷺ: «**الاثنان فما فوقهما جماعة**»[(٢)].

ب ـ ما دار بين حقيقة شرعية وحقيقة لغوية: كقوله ﷺ: «**من أكل من لحم الجزور فليتوضأ**»[(٣)] وكقوله ﷺ: «**من دعي إلى وليمة فليجب، فإن كان مفطراً فليأكل، وإن كان صائماً فليصل**»[(٤)].

٦ ـ **السادسة**: ﴿فَاقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة ٥/٣٨].

٧ ـ **السابعة**: اللفظ الوارد إذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً وعلى ما يفيد معنيين.

أما المسألة السابعة فقد تعرضنا لها عند عرضنا لأسباب الإجمال، ولهذا فإننا سنعرض فيما يلي المسائل الست الأولى.

---

(١) رواه النسائي والدارمي كل منهما في المناسك، ورواه أحمد في المسند ٣/٤١٤، ٤/٦٤، وانظر: المعجم المفهرس ٤/٥٠ .قال الشوكاني في نيل الأوطار ١/٢٤٥ والحديث رواه الترمذي والحاكم والدارقطني وصححه ابن السكن وابن خزيمة وابن حبان.

(٢) رواه ابن ماجة والدارقطني في سننهما، والطحاوي في شرح معاني الآثار، وأبو يعلى في مسنده والحاكم في صحيحه. وهو ضعيف لضعف الربيع. المقاصد الحسنة للسخاوي ـ ص٤١، وتلخيص الحبير ٣/٨٢.

(٣) رواه مسلم وأحمد بلفظ آخر عن جابر بن سمرة أن رجلًا سأل رسول الله ﷺ قال: أنتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: «**نعم**». انظر: نيل الأوطار/ منتقى الأخبار ١/٢٣٧.

(٤) رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن أبي هريرة بلفظ: «**إذا دعي أحدكم فليجب، فإن كان مفطراً فليطعم، وإن كان صائماً فليصل**» انظر: مختصر أبي داود للمنذري مع معالم السنن ٣/٣٣٨، وانظر: سنن أبي داود ١/٥٧٣.

١ ـ التحليل والتحريم المضافان إلى الأعيان(١):

ومن أمثلته قوله تعالى شأنه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء ٢٣/٤] وقد اختلف الأصوليون في إجمال هذه الآية إلى رأيين:

أ ـ الرأي الأول القائل بالإجمال: وهو قول الكرخي (الشيخ أبي الحسن) الحنفي، وأبي عبدالله البصري ـ تلميذ الكرخي ـ وهو معتزلي شافعي(٢) وبه قال بعض الحنفية وبعض الشافعية، وقال بالإجمال جماعة من القدرية.

---

(١) راجع هذه المسألة في: الأصفهاني/ المحصول ٤٩/٣/ب، وكذلك البحر المحيط ١١٨/٢/ب، وإرشاد الفحول ١٦٩، وشرح الكوكب المنير ٢٢١، وشرح الأسنوي والبدخشي على المنهاج ١٤٣/٢، وكذلك الإحكام للآمدي ١٤/٣، وتفسير الرازي ١٨١/٣، وعدة الأصول للطوسي ٩/٢، وشرح العضد/ مختصر ابن الحاجب ١٥٩/٢، وفصول البدائع للفناري ٩٥/٢ .وفتح الغفار بشرح المنار، والمستصفى ٣٤٦/١.

(٢) نسبه المرداوي الحنبلي في شرح الكوكب المنير إلى أكثر الحنفية، وهي نسبة تحتاج إلى دليل. إذ أنني لم أعثر على قائل بالإجمال من الحنفية إلا الكرخي بل إن كثيراً من الحنفية على العكس من هذا القول يقولون بعدم الإجمال. يقول الفناري في فصول البدائع ٩٥/٢ في آية: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾. «حقيقة وعند العراقيين مجاز من حذف المضاف أو التعبير بالمحل لأن تعلقه بالمقدور وهو الفعل. ثم منهم من ذهب إلى إجماله كالكرخي منا وأبي عبدالله البصري» وعلى هذا فالحنفية على رأيين:
أ ـ رأي جمهورهم: أنه ليس بمجمل، وهذا الرأي ينقسم أصحابه إلى قسمين:
١ ـ أن الآية حقيقة ومن أصحاب هذا الرأي السرخسي.
٢ ـ أن الآية مجاز، وذلك من حذف المضاف «نكاح» أو التعبير بالمحل عن الفعل.
ب ـ رأي الكرخي: أنه مجمل لأنه لا بد من إضمار ولا يمكن إضمار الجميع لأن الضرورة تندفع ببعض المضمرات، وليس بعضها بأرجح من بعض، فحصل الإجمال.
والسرخسي يعارض القول بالمجاز بشدة قائلًا: «وقالوا امتنع ثبوت حكم العموم في هذه الصورة، معنى لدلالة محل الكلام، وهو أن الحل والحرمة لا تكون وصفاً للمحل وإنما تكون وصفاً لأفعالنا في المحل حقيقة، فإنما يصير المحل موصوفاً به مجازاً. وهذا غلط فاحش لأن هذا القول بمثابة النسخ لأنه رفع حكم ثابت وإبداله بحكم آخر...» ثم يقول السرخسي: «إن الحرمة بهذه النصوص ثابتة للأعيان الموصوفة بها حقيقة وذلك لأن إضافة الحرمة إلى العين نص على تحقيقه فيه ولزومه كذلك للعين...» ثم يقول شمس الأئمة: «لأن جعل الحرمة صفة للفعل فإن العين لا تكون حراماً». ويضرب كذلك مثلًا أن أكل أموال الناس بالباطل وشرب عصير الغير حرام. ولكنه لا يدل على =

ب ـ الرأي الثاني وهو رأي الجمهور القائل بعدم الإجمال: ومن أصحاب هذا الرأي القاضي عبدالجبار وأبو علي الجبائي وابن (أبو هاشم) والثلاثة من المعتزلة[1]. وأصحاب هذا الرأي انقسموا إلى فئتين:

أ ـ أولاهما قالت: إن هذا التحريم حقيقة. ومن أصحاب هذا الرأي من قال بالعموم لأن العرف دل على تحريم جميع أنواع الاستمتاعات. ويقول بهذا القاضي أبو يعلى الحنبلي وابن عقيل والحلواني والفخر الرازي، وقدمه ابن مفلح من الحنبلية وذكره أبو الطيب عن الحنفية[2]. قال ابن العراقي: (لا إجمال في ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ لأن العرف دل على التعميم فيتناول العقد والوطء وقال بعضهم لا عموم له أصلًا)[3].

وقد اختار أبو الخطاب والموفق الحنبليان والمالكية وجماعة من المعتزلة انصراف[3] إطلاق التحريم في كل عين إلى المقصود اللائق بها لأنه المتبادر لغة وعرفاً.

ب ـ ومنهم من قال بالمجاز وهو قول ينسب إلى أبي هاشم الجبائي[4].

وقد اختلفت الرواية عن أبي الحسين البصري: فالرواية الراجحة أنه لا يقول بالإجمال وهي رواية الزركشي في البحر المحيط ورواية الآمدي في

= تحريم العصير ذاته وعلى حرمة الأموال عينها، فالأموال والعصير مباحة لأصحابها ولكن أخذها على صيغة الباطل هو حرام. ولكننا حين نعتبر الحرمة ثابتة ولازمة لأعيانها فإنه لا يجوز أخذها بأي طريق. وتحريم الأمهات من هذا القبيل لازم للعين ذاتها، فالحرمة لازمة للأم، وفي هذه الحالة تقوم الأم ـ العين ـ مقام الفعل في قبول الحرمة اللازمة حقيقة. السرخسي ١/١٩٥.

(١) انظر: الأصفهاني/ المحصول ٣/٤٩/ب.

(٢) شرح الكوكب المنير ٢٢١، وانظر في الهامش رأي السرخسي من الحنفية القائل بالعموم.

(٣) شرح الكوكب المنير.

(٤) انظر: عدة الأصول للطوسي ٢/٨.

الأحكام[1]. وأما الرواية الثانية عنه التي تقول بالإجمال فقد نقلها عنه الأصفهاني في شرح المحصول[2].

والآن لنرجع إلى أدلة القائلين بالإجمال والنافين له:

١ ـ أما القائلون بالإجمال فقالوا:

إن التحريم والتحليل لا يتعلقان بالأعيان وإنما يتعلقان بالأفعال المقدورة للمكلفين. ولذا فالأم لا يمكن أن تكون متعلقاً للتحريم، ولذا فلا بد من الإضمار خوفاً من تعطيل النص، إذ أن إعمال النص أولى من إهماله. والإضمار خلاف الأصل، ولذا يقدر بقدر الضرورة وعلى هذا جميع المضمرات غير ممكن لأنه خارج عن حد الضرورة، وكذا فإن تقدير بعض المضمرات ليس بأولى من بعض، ومن هنا حصل الإجمال. ولكننا لو أضمرنا جميع المقدرات للإضمار ـ كحرمة الرؤية، المجالسة، العقد، الوطء للأم. . . إلخ ـ فإن هذا سيصدمنا بنصوص كثيرة، ويخرجنا عن قاعدة الضرورة.

٢ ـ أما الجمهور القائلون بعدم الإجمال فقالوا:

نحن نسلم بالقول بالإضمار. ولكننا نقول: إن كل من شدا طرفاً بالعربية يتبادر إلى ذهنه عند إطلاق التحريم في هذه الأعيان «الفعل المقصود فيه» فالمتبادر إلى الفهم عند تحريم اللباس هو منع اللبس، وفي تحريم الطعام منع الأكل، وفي العصير إلى تحريم الشرب، وفي النساء إلى تحريم الوطىء والعقد «ولذا فالعرف يصرف الحكم إلى أعظم الأفعال مقصوداً فالعرف نقل اللفظ من تحريم العين إلى تحريم الفعل المقصود»[3] فإذا أطلق أحد هذه الألفاظ سبق المعنى المراد إلى أنفسهم من غير توقف، فالدلالة متضحة، ولذا فلا إجمال[4].

---

(١) الإحكام للآمدي ١٤/٣، والبحر المحيط ١١٨/٢/ب.

(٢) الأصفهاني/ المحصول ٤٩/٣/ب.

(٣) الأصفهاني/ المحصول ٤٩/٣.

(٤) يقول الطوسي: «صار في عرف الشرع يستعمل في الأعيان ويراد بها الأفعال وقد بينا فيما مضى أن الاسم إذا انتقل من أصل الوضع إلى عرف الشرع وجب حمله على ما يقتضيه عرف الشرع لأن ذلك صار حقيقة فيه» عدة الأصول ٨/٢.

ويرد الآمدي على القائلين بالإجمال المحتجين بأن إضمار الكل زيادة على الضرورة ـ لأن الضرورة تقدر بقدرها ـ ولذا فالإجمال أولى من الإضمار لأن الإضمار خلاف الأصل. يقول الآمدي: «بل الإضمار أولى من الإجمال لأسباب منها:

١ ـ الإضمار أكثر استعمالًا من الإجمال ولولا أن المحذور في الإضمار أقل لما كان استعماله أكثر.

٢ ـ انعقد الإجماع على وجود الإضمار في اللغة والقرآن، واختلف في وجود الإجمال فيهما. وذلك يدل على أن محذور الإضمار أقل.

٣ ـ إن قولهم: «إضمار الجميع خلاف الأصل لأنه زيادة عن الضرورة» مصادم للنصوص الشرعية، ومن ذلك قوله ﷺ: «**لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها**»[1] هذا يقتضي إضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم وإلا لما لحقهم اللعن ببيعها»[2].

ولكننا نقول: إن الدليل الأول للآمدي لا يسلم له لأن ابن الحاجب مثلًا يعارض فيقول: «اختيار الإجمال أقرب من مخالفة الأصل بتكثير الإضمار»[3]. وأما الدليل الثاني فلم يخالف الإجماع بوجود الإجمال إلا داود، وقوله في هذه المسألة ضعيف ومرجوح.

ونحن نميل مع قول الجمهور القائل بعدم الإجمال لأسباب:

١ ـ إن التبادر الذي يسبق إلى الذهن مرجح كاف حتى ينصرف الإجمال الذي يدعونه، وذلك المقصود عرفاً من العين المحرمة.

٢ ـ إن الصحابة كانوا يحتجون بهذه الأدلة على تحريم نكاح الأمهات دون اللجوء إلى مبين ولو كان فيها إجمال لتوقفوا حتى يرد المبين لهذا

---

(١) رواه أحمد وأبو داود عن ابن عباس. انظر: نيل الأوطار ١٦٠/٥ ـ ١٦١ .ورواه الجماعة بلفظ آخر عن جابر.

(٢) الإحكام الآمدي ١٦/٣.

(٣) انظر: البحر المحيط ٦/٢/أ.

الإجمال. وهم أهل اللغة، وشهود التنزيل، واستدلالهم أحب إلينا من قول غيرهم.

٢ ـ المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾

اختلف الأصوليون في إجمال هذه الآية إلى رأيين:

١ ـ أولهما الرأي القائل بالإجمال وقد نقل عن بعض الحنفية[١].

٢ ـ الرأي الثاني قال بأن الآية مبينة، وأصحاب هذا الرأي أقسام:

١ ـ القسم الأول يقول بوجوب جميع الرأس: وهو قول المالكية وعلى رأسهم الإمام مالك. وهو قول الإمام أحمد وأصحابه والباقلاني. وقد تبناه من أعلام اللغة ابن جني[٢]، وذلك الظاهر من اللغة.

٢ ـ القسم الثاني قالوا بوجوب ما ينطلق عليه اسم المسح، وهو القدر المشترك بين الكل والبعض وهذا يكون بمسح البعض وهو قول الشافعي والقاضي عبدالجبار وأبي الحسين البصري[٣]. ونقل ابن الحاجب عن الثلاثة ثبوت البعض بالعرف.

٣ ـ الفريق الثالث قالوا بوجوب مسح البعض لغة، إما لأن الباء للتبعيض وهو اختيار الشريف المرتضى والشوكاني والطوسي من الشيعة[٤]، أو لأن الباء إذا دخلت في المحل كان الفعل متعدياً إلى الآلة والباء هنا للإلصاق، فيكون المعنى ألصقوا أيديكم برؤوسكم سواء أصاب الكل أو البعض، وهو رأي البزدوي وعبدالعزيز البخاري، والسرخسي[٥].

---

(١) انظر: فصول البدائع ٩٦/٢، والأصفهاني/ المحصول ٥٠/٣/ب، وكذلك أحكام الإحكام للآمدي ١٧/٣.

(٢) انظر: الكوكب المنير ٢٢٢، وكذلك أحكام الآمدي ١٧/٣.

(٣) انظر: ابن الحاجب ١٥٩٥/٢، والبحر المحيط ١١٩/٢/أ.

(٤) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ١٧٠، ومنية اللبيب المسمى بشرح التهذيب ١٩٩، وعدة الأصول للطوسي ٩/٢.

(٥) انظر: كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٤٩٠/٢ ـ ٤٩١.

والآن نعرض إلى كل من الآراء المتقدمة لنرى أدلة كل رأي، وما يذهب إليه من حجج.

أما الرأي الأول القائل بالإجمال وهو رأي بعض الحنفية:

يقول هذا الرأي: إن الرأس في الآية محتمل للكل ومحتمل للبعض، ولا رجحان لأحد الاحتمالين، فحصل الإجمال. أما أنه محتمل للكل فلأن اسم الرأس يطلق حقيقة على الكل ـ على العضو جميعه ـ وسقط الوجه بالغسل، فبقي المسح لباقي الرأس. وتكون الباء في هذه الحالة زائدة. وأما أن الرأس يحتمل البعض وذلك لأن الباء ترد للتبعيض حقيقة، وهو قول الأصمعي والفارسي والقتيبي وابن مالك(١) ـ أئمة اللغة ـ واستدل ابن هشام الأنصاري بمجيئها للتبعيض بالآية الكريمة: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا ٱلْمُقَرَّبُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [المطففون ٨٣/٢٨].

وقد ورد في شعر أبي ذؤيب الهذلي(٢) قوله:

شربن بماء البحر ثم ترفعت   متى لجج خضر لهن نئيج

والباء في هذا البيت للتبعيض، ومثله قول المتنبي:

فإن نلت ما أحلت منك فربما   شربت بماء يعجز الطير ورده(٣)

---

(١) أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك لابن هشام ٣٧/٣، وانظر: عدة المسالك إلى تحقيق أوضح المسالك ٣٧/٣.

(٢) هذا البيت هو الشاهد رقم ٢٨٧ في أوضح المسالك ٣/٦ .وقد سبق هذا البيت بيت آخر:

سقى أم عمرو كل آخر ليلة   حناتم سود ماؤهن ثبيج

ويكون المعنى: أن الشاعر يدعو بالسقيا لأم عمرو التي ذكرها بماء سحب صفتها أنها شربت من ماء البحر، وأخذت ماءها من لجج خضر، ولها في تلك الحال صوت عال، ثم تصاعدت وتباعدت وذهبت في السماء. انظر: شرح ابن عقيل على الألفية ٢٧٤، مطبعة السعادة ١٣٣١هـ، ومعنى نئيج: صوت ـ حناتم: جمع حنتمة وهي السحابة السوداء. انظر: القاموس المحيط ١٠٢/٤، ثبيج: كثير ومتصبب. انظر: القاموس المحيط ١٨١/١، انظر: أساس البلاغة ٨٩.

(٣) انظر: النحو الوافي لعباس حسن ٤٥٤/٢.

فالرأي في الآية يحتمل الكل ويحتمل البعض حقيقة، ولا مرجح، فوجب التوقف للإجمال. وقد طلبوا بيان الإجمال من السنة فوجدوا أن رسول الله ﷺ مسح كل الرأس ومسح بعضه[1]، فأجازوا الاكتفاء بمسح بعض الرأس.

أما الذين قالوا بالبيان «بأن الآية مبينة» فهم أقسام:

ـ أولهم المالكية الذين قالوا بمسح كل الرأس، وهو قول أحمد وأصحابه والباقلاني وحجتهم أن الرأس يطلق على الكل حقيقة. والباء في الآية إما أن تكون زائدة أو للإلصاق. وأنكروا مجيء الباء للتبعيض في اللغة، وبهذا قال ابن جني. يقول العكبري: «الباء زائدة، وقال من لا خبرة له بالعربية الباء في مثل هذا للتبعيض، وليس بشيء يعرفه أهل النحو»[2].

فالرأس ـ لغة ـ لجميع العضو، فيجب مسحه جميعه، إلا أن الوجه قد اكتفي بغسله فبقي بقية الرأس على الأصل السالم عن المعارض. ولا دلالة تدل أن المقصود بالمسح بعضه، حتى أن الحديث الوارد بمسح الرسول ﷺ على الناصية لم يكتفِ فيه ﷺ بالمسح على الناصية بل أكمل على العمامة. وقد سئل مالك عن الذي يترك بعض رأسه في الوضوء فقال: «أرأيت إن ترك غسل بعض وجهه، أكان يجزؤه؟»[3]. وقد قال الربيع: «إن رسول الله ﷺ توضأ عندنا فمسح الرأس كله»[4]. وأما الباء في الآية فهي زائدة للتأكيد كقوله تعالى: ﴿تَنۢبُتُ بِٱلدُّهۡنِ﴾ [المؤمنون ٢٣/٢٠] ويكون المعنى: «امسحوا رؤوسكم».

---

(١) إرشاد الفحول ١٧٠.

(٢) إملاء ما من به الرحمن في إعراب القرآن ٢٠٨/١.

(٣) جاء في الشرح الكبير للدردير/ متن خليل ٨٨/١٠: «الفريضة الثالثة: مسح جميع الرأس»، وفي حاشية الدسوقي: «فلا يكفي مسح البعض على المشهور من المذهب، سواء كان قليلًا أو كثيراً ـ الشعر ـ وقال أشهب: يكفي مسح النصف» الدسوقي/ الدردير/ خليل ٨٨/١.

(٤) رواه مسلم عن المغيرة بن شعبة، انظر: تفسير القرطبي ٨٨/٦.

ثم قياساً على آية التيمم وهي قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء ٤٣/٤] فالمسح مقدر بالإجماع في آية التيمم باستيعاب جميع الوجه. ولذا يجب مسح جميع الوجه في الوضوء قياساً على مسح جميع الوجه في التيمم.

ـ أما الشافعي ومن قالوا بقوله ـ مثل أبي الحسين البصري وعبدالجبار ـ القائلون بإجزاء مسح البعض فقد اختلف في وجه تخريج قولهما أصولياً، فقد نقل ابن الحاجب في تعليل رأيهم «ثبوت البعض بالعرف»(١) وهذا ما نقله أبو الحسين عن عبدالجبار قوله: «إنما يفيد في اللغة تعميم مسح الجميع لأنه متعلق بما يسمى رأساً وهو اسم للجملة لا للتبعيض. لكن العرف يقتضي إلحاق المسح بالرأس إما جميعه وإما بعضه فيحمل الأمر عليه» ثم قال: «إنه الأولى»(٢) هذا وجه بأن العرف في مسح الرأس حدد البعض. والعرف هنا هو عرف استعمال أهل اللغة جار باقتضاء إلصاق المسح بالرأس فقط مع قطع النظر عن الكل والبعض، يقول شهاب الدين الفتوحي الحنبلي: «ومنهم من زعم أن عرف الاستعمال الطارىء على الوضع يقتضي إلصاق المسح ببعض الرأس وهو مذهب الشافعي»(٣).

وأما الوجه الثاني لتعليل هذا الرأي فهو: أن المسح للرأس يصدق على جميع الرأس حقيقة، ويصدق على بعض الرأس حقيقة كذلك، كقولك: «مسحت يدي بالمنديل» أي ألصقت يدي بالمنديل، سواء استوعبت المنديل كله أو بعضه، كقولك «مسحت برأس اليتيم» أي ألصقت يدي برأس اليتيم، وهو حقيقة في مسح البعض.

ولذا فالمسح استعمل حقيقة في معنيين، فلزم الاشتراك اللفظي، والاشتراك اللفظي خلاف الأصل، ومن ثم نصير إلى القول بأن المسح للقدر

---

(١) شرح العضد/ مختصر ابن الحاجب ١٥٩/٢.

(٢) البحر المحيط ١٢٩/٢/أ.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير للفتوحي الحنبلي ٢٢٢.

المشترك بين الكل والبعض[1]، وذلك تلافياً للاشتراك اللفظي - والقدر المشترك بين الكل والبعض يصدق بمسح البعض إذ هو المتيقن.

ولو قلنا: إن حمل المسح على الكل حقيقة وعلى البعض مجاز أو بالعكس فإننا ننتقل من الحقيقة إلى المجاز. والمجاز خلاف الأصل ولا يصار إليه بعد تعذر الحقيقة، ولهذا نقول بأن المسح للقدر المشترك بين الكل والبعض.

يقول الشافعي في أحكام القرآن: «إن من مسح من رأسه شيئاً فقد مسح برأسه، ولم تحتمل الآية إلا هذا»[2].

وقد رد الإمام الشافعي على استدلال المالكية بمسح جميع الرأس بقياس المسح في الوضوء على مسح الوجه في التيمم بأن هذا قياس مع الفارق. إذ أن مسح الوجه في التيمم بدل غسله في الوضوء، فلا بد من استيعاب الوجه كله. بينما المسح في الرأس أصل فلا يقاس على مسح الوجه في التيمم[3].

- **أما الرأي الثالث:** القائل بجواز مسح البعض فرأي الشريف المرتضى ومن تابعه من الشيعة وهو اختيار الشوكاني. وقد استدلوا بدليلين لغويين:

أولهما: أن المسح فعل متعد بنفسه، فلما دخلت عليه الباء أفادت معنى جديداً وهو التبعيض ولو لم تفد التبعيض لكانت زائدة للتأكيد. والتبعيض أولى لأنه تأسيس، وهو أولى من التأكيد حتى لا يكون اللفظ بدون فائدة جديدة.

والثاني: أن الأفعال المنسوبة إلى الذوات تصدق بالبعض[4].

---

(١) انظر: البدخشي والأسنوي/ المنهاج ١٤٧/٢.

(٢) إرشاد الفحول للشوكاني ١٧٠.

(٣) تفسير القرطبي ٨٨/٦

(٤) إرشاد الفحول ١٧٠، وعدة الأصول للطوسي ٩/٢، ومنية اللبيب بشرح متن التهذيب ١٩٩ وهي من أصول الشيعة.

ويختم الشوكاني قوله في المسألة فيقول: «وعلى كل حال فقد جاء في السنة المطهرة مسح كل الرأس ومسح بعضه، فكان ذلك دليلًا مستقلًا على أنه يجزىء مسح البعض»[1].

- أما الجمهور من الحنفية فهم يقولون بإجزاء مسح بعض الرأس، ولكنهم يخرجون المسألة من ناحية أخرى فيقولون: إن المسح لا بد له من آلة ومحل. فإذا دخلت الباء في الآلة كان الفعل متعدياً إلى المحل، ويعتبر المحل «مفعول فعله» فيتناول جميع المحل كقولك مسحت بيدي الحائط. وإذا دخلت الباء في المحل كان الفعل متعدياً إلى الآلة كأن تقول: «امسح يدك بالحائط» فهنا تكون «اليد» مفعولاً للمسح، ويكون المعنى ألصق يدك بالحائط، فيستغرق المسح اليد فقط، وفي الآية الكريمة: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾ الباء اتصلت بالمحل وهو الرأس ففعل المسح إذن متعد إلى الآلة وهي اليد، فيستغرق المسح الآلة (اليد) ولا يجب استغراق المحل لأن الآلة في الآية (اليد هي مفعول فعل المسح) ولذا يكتفى باستغراق المسح لليد، وهذا هو رأي شمس الأئمة السرخسي.

أما الفخر البزدوي فيستدل لرأيه (بأنه يكفي مسح بعض الرأس) بأن الباء إذا اتصلت بمحل الفعل (يعني الرأس) كان المقصود هو إلصاق الفعل (المسح) بالمحل (الرأس) وليس العكس الذي هو: إلصاق المحل بالفعل: أي الرأس بالمسح فالفعل مقصود والرأس محله وهو ليس مقصوداً بذاته ولكن لا بد منه لتحقيق الفعل ذاته، وتحقيق الفعل (المسح) يتحقق ببعض الرأس[2].

وقول الفخر البزدوي وشمس الأئمة السرخسي يثبت بوضوح أن الآية ليست من قبيل المجمل عندهم إذ أن المجمل لا بد له من بيان خارجي ولا يكتفى فيه بالطلب والتأمل وقد أزيل إبهام الآية بالنظر والتأمل دون التوقف لورود البيان من السنة أو غيرها. ويبدو لي أن الآية عند المحققين من

---

(١) إرشاد الفحول ١٧٠.

(٢) انظر: كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٢/٤٩٠ - ٤٩١، وكذلك فصول البدائع ٢/٩٦.

الحنفية من قبيل المشكل الذي يمكن إزالة إبهامه بالتأمل بعد الطلب، وليست من قبيل المجمل الذي يحتاج إلى بيان ـ والله أعلم ـ.

وأما رأينا في المسألة ذاتها: فالحق أن الآية ليست من قبيل المجمل والقول بالإجمال ضعيف إذ بالإمكان تلافيه بوجوه كثيرة كأن تقول بأن المسح للقدر المشترك بين البعض والكل، أو تقول بأن الباء للتبعيض وهو معنى ظاهر من معاني الباء الحقيقية ولا يستطيع ابن جني أن يدفع إفادة الباء للتبعيض لأنه معارض لأقوال أعلام النحو في العربية كالأصمعي والفارسي والقتيبي وابن مالك[1] وأنعم برأي هؤلاء فلا مانع من القول به. ونحن نرى أن الباء هنا للتبعيض ولا حاجة للقول بالتأكيد ما دام بإمكاننا القول بالتبعيض. ولكن علينا ألا ننسى أن جميع الأئمة متفقون على أن مسح جميع الرأس أولى من مسح بعضه، ولا شك أن الخروج من الخلاف أولى.

٣ ـ المسألة الثالثة: المختلف في إجمالها: ما يتوقف صدقه على إضمار:

كقوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[2].

ادعى أبو الحسين البصري وأبو عبدالله البصري[3] الإجمال في هذا

---

(١) انظر: عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك للشيخ محيي الدين عبدالحميد ٣٧/٣.

(٢) أخرجه ابن ماجة وابن حبان والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين عن ابن عباس بلفظ: «**إن الله وضع عن أمتي..**» انظر: كشف الخفاء ٥٢٢/١ .قال النووي حديث حسن رواه ابن ماجة والبيهقي وغيرهما. شرح الأربعين النووية للنووي، شركة الشمرلي ط٦ .رواه الطبراني عن ثوبان، انظر: الفتح الكبير ١٣٥/٢ : «وقد تعقبه الهيثمي، فيه يزيد بن ربيعة الرجى وهو ضعيف. قال المناوي: وقصارى أمر الحديث أن النووي ذكر في الطلاق من الروضة أنه حسن ولم يسلم له ذلك، بل اعترض باختلاف فيه وتباين الروايات. انظر: المناوي في فيض القدير على الجامع الصغير ٣٢/٤» نقلًا عن كتاب تخريج الفروع على الأصول ١٤٩.

(٣) هذه رواية ابن الحاجب في مختصره والآمدي في أحكامه. انظر العضد/ ابن الحاجب ١٥٩/٢، والآمدي ٢١/٣، أما الفناري صاحب البدائع فينقل عنهما العكس قائلًا: «وقال =

الحديث وفيما جرى مجراه مما يتوقف صدقه على إضمار معللين رأيهما بأن انتفاء الصورة غير معقول لوقوعه، فلا بد من إضمار لاقتضاء صدق المعصوم ﷺ، وتنزهه عن الكذب. فهو لا يتكلم إلا صدقاً ولا ينطق إلا حقاً: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم ٥٣/٣ ـ ٤] ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ۝٤٤ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ۝٤٥ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ۝٤٦﴾ [الحاقة ٦٩/٤٤ ـ ٤٦].

ولذا فلا بد من تقدير لمتعلق الرفع حتى لا يتعطل النص، إذ إعمال اللفظ أولى من إهماله. والمضمر الذي يمكن أن يقدر متعدد ولا سبيل إلى الترجيح ولا يمكن إضمار جميع المتعلقات لأن الإضمار خلاف الأصل وليس أحد المضمرات بأولى من غيره، فحصل الإجمال، لأن إضمار الجميع متعذر، إذ أن ما يمكن إضماره «رفع الخطأ والنسيان في حكم ضمان المتلفات وقضاء العبادات» والإجماع معقود على وجوبهما[1].

أما الحنفية فمنهم من يقول بالاشتراك وهو قول الفخر البزدوي، كما نقله عنه الفناري واختاره وقال السرخسي: «إن هذا بمنزلة المشترك الذي لا عموم له لتغاير المعنى فيما يحتمله. فلا يجوز الاحتجاج به في حكم الجواز والفساد إلا بدليل يقترن به فيصير كالمسؤول حينئذ»[2].

ومن المعلوم أن المشترك عند الحنفية مجمل عند المتكلمين. فالرفع له لوازم كثيرة، منها رفع حكم الدنيا أو رفع حكم الآخرة، وهما مختلفان حقيقة ومحلًا ومقصوداً ومناطاً. فلزم الاشتراك عند الحنفية «الذي هو نوع من أنواع المجمل عند المتكلمين» ثم جاءت النصوص تبين أن المرفوع هو حكم الآخرة، وهو الإثم والعقاب بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة ٢/٢٨٢] فتعين أن المراد من الحديث رفع حكم الآخرة. ولذا بقي حكم الدنيا فلا رفع فيه عن المخطىء والناسي

= البصريان لا إجمال في حديث الرفع لأن العرف عين إرادة رفع العقاب كقول السيد لعبده: رفعت عنك الخطأ» انظر: فصول البدائع ٢/٩٥.

(١) منية اللبيب ٢٠١، وأحكام الأحكام ٣/١٩.

(٢) انظر: فصول البدائع ٢/٩٥، وأصول السرخسي ١/١٩٤.

والمستكره، لأن الضرورة ارتفعت وهي رفع حكم الآخرة. ويصير الكلام مفيداً فيبقى معتبراً في حكم الدنيا، وعلى هذا فالحنفية يرون إفطار من سبق في جوفه شيء من ماء الوضوء، أو التي أكرهت على الوطء من زوجها مثلًا، وكذلك يقع طلاق المخطىء والمكره. وبطلان الصلاة بسبب الكلام سهواً.

أما جمهور المتكلمين فقد قالوا بعدم الإجمال مع اختلافهم في عموم الحديث إلى آراء:

١ ـ **الرأي الأول**: القول بعموم الحديث: أي عموم رفع حكم الخطأ والنسيان والاستكراه. وقد نسبه القاضي عبدالوهاب إلى أكثر الفقهاء من الشافعية والمالكية. وحكاه الأصفهاني في شرح المحصول عن شرح اللمع للشيخ أبي إسحاق. وبه قال جماعة من الحنفية. وصححه النووي في الروضة في كتاب الطلاق فقال: «المختار أنه لا يقع طلاق الناسي لأن دلالة الاقتضاء عامة، يعني من قوله «**رفع عن أمتي**» فإنه يحتمل أن يكون التقدير حكم الخطأ أو إثم أو كل منهما جميعاً. وقاعدة الشافعي تقتضي التعميم. ولهذا كان كلام الناسي عنده لا يبطل الصلاة، وأبو حنيفة أبطلها به لأنه يرى عدم عمومه»(١).

٢ ـ **الرأي الثاني**: أنه لا عموم له في كل ما يصح التقدير به. قال الغزالي: «يحمل على رفع العقاب آجلًا والإثم ناجزاً»(٢) واختار عدم العموم أبو إسحاق الإسفراييني والغزالي وابن السمعاني والآمدي وابن الحاجب وغيرهم. وقال الشيخ في شرح الإلمام «إنه المختار عند الأصوليين لأن الضرورة هي المقتضية عند الإضمار، وهي مندفعة بإضمار واحد، وتكثير الإضمار تكثير لمخالفة الدليل»(٢).

أما الإمام فخر الدين الرازي فقد اختلفت الرواية عنه، فقد قال

---

(١) انظر: البحر المحيط ٢/٥/ب مخطوط دار الكتب.

(٢) البحر المحيط ٢/١٢٢/أ.

الأصفهاني في شرح المحصول[1]: «إن الرازي قد اختار رفع جميع الأحكام الشرعية» وأما الماوردي[2] فقد ذكر في الحاوي: «إن فخر الدين الرازي اختار عدم العموم» والروايتان أخرجهما صاحب البحر المحيط في البحر نفسه، والحق أنني أستغرب كيف نقل الأصفهاني عن الرازي بأن اختياره هو رفع جميع الأحكام الشرعية، مع أن كلامه في المحصول يوحي بعكس ذلك تماماً.

ينقل عنه صاحب الشامل شارح أصول البزدوي قوله في المحصول: «إذا لم يمكن إجراء الكلام على ظاهره إلا بإضمار شيء فيه، ثم هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام بإضمار أيها كان، مثال قوله عليه السلام: **«رفع عن أمتي الخطأ»** فهذا الكلام لا يمكن إجراؤه على ظاهره بل لا بد أن نقول: «رفع عن أمتي حكم الخطأ»، ثم ذلك الحكم قد يكون في الدنيا كإيجاب الضمان، وقد يكون في الآخرة كرفع التأثيم. فنقول أنه لا يجوز إضمارهما معاً...» انتهى كلام الفخر[3].

يقول صاحب الشامل/ البزدوي بعد هذا النقل: «والذي ذكره الغزالي[4] وفخر الدين لا يستقيم لمخالفته مسائل الشافعي على ما نقله أصحابنا من مذهبه. وكلام فخر الدين الرازي عجيب لأنه قال: «لا يجوز إضمارهما معاً ـ أي حكم الدنيا وحكم الآخرة ـ وإنما يراد أحدهما». فعلى هذا ينبغي أن لا يراد حكم الدنيا لأنه أريد به حكم الآخرة وقد أراد الشافعي حكم الدنيا أيضاً حيث أبطل طلاق المكره والخاطيء، وقال لا يفسد الصوم بالإكراه والخطأ»[5].

---

(١) انظر: البحر المحيط ٢/١٢٢/أ.

(٢) البحر المحيط ٢/٥/ب.

(٣) انظر: الشامل/ أصول الفخر البزدوي ٤/٤٥، وهو مخطوط في دار الكتب مكون من عشرة مجلدات مفقود منها ثلاثة. فأول الموجود منها الرابع.

(٤) قول الغزالي في المستصفى: «المقتضى لا عموم له وإنما العموم للألفاظ لا للمعاني التي تتضمنها ضرورة الألفاظ» انظر: الشامل/ البزدوي ٤/٤٥.

(٥) الشامل/ البزدوي ٤/٤٥.

٣ ـ **الرأي الثالث**: التوقف، وهو ظاهر كلام الآمدي أخيراً لتعارض المحذورين ـ الإضمار والإجمال ـ إلا أننا رأينا أن رأيه في الأحكام اختيار عدم الإجمال(١).

وخلاصة ما احتج به الجمهور النافون للإجمال أن عرف الاستعمال من أهل اللسان في مثله قبل ورود الشرع نفي المؤاخذة ورفع العقوبة. فإن الوالد إذا قال لولده أو المعلم لتلميذه: «رفعت عنك حكم الخطأ» فإن المفهوم من هذا الكلام أن الوالد لا يعاقبه إذا أخطأ ـ هذا بالنسبة إلى الخطأ فيما يختص بالوالد نفسه ـ أما لو أخطأ الولد بالنسبة لولد غريب بأن جرحه فإن الوالد لا يستطيع رفع الخطأ عنه، فإنه يثبت أرش(٢) الجروح على الوالد. ولله المثل الأعلى فإنه يرفع عن الإنسان العقاب فيما لا طاقة له به، ويبقى حكم الدنيا جارياً على مقتضى الأسباب الظاهرة، والله أعلم. وهذا الذي اختاره الغزالي وأبو إسحاق من رفع العقوبة الأخروية والإثم الدنيوي.

وقد يورد القائلون بالإجمال اعتراضاً على النافين للإجمال: «الإجماع على وجوب الضمان في المتلفات» فهي عقوبة. فلو كان العرف في الاستعمال جارياً في مثل هذه الحالات على رفع العقاب لارتفع ضمان الإتلاف والإجابة على هذا الاعتراض بأن الضمان ليس عقاباً وذلك لأن العقاب للزجر وأما الضمان فهو للجبر لمن أتلف ماله. ولذا فإن ضمان الإتلاف واجب في مال الصبي والمجنون وهما ليسا من أهل التكليف والعقاب. وكذلك يجب العوض فيمن أكل من مال غيره مضطراً في مخمصة مع أن ذلك واجب عليه خوفاً على نفسه من الهلاك، وكذلك تجب الدية على من رمى صفاً من الكفار فأصاب مسلماً، مع أنه مأمور بالرمي ومثاب عليه(٣).

---

(١) الإحكام للآمدي ٢٠/٣.

(٢) الأرش بفتح الهمزة جمعها أروش: وهو بدل الجناية في الجروح. انظر: القاموس المحيط ٢٦١/٢.

(٣) الإحكام للآمدي ٢٠/٣.

ولو سلم الجمهور للمعترض بأن الضمان عقوبة، فيكون هذا الضمان بدليل خصص عموم العقاب، والتخصيص لا يوجب الإجمال.

أما الشافعي ﷺ فقد قال بعموم الحديث على حكم الدارين. كذا نقل عنه شمس الأئمة السرخسي والخبازي صاحب المغني وشارح المغني السراج الهندي[1]، وابن حزم والنووي في الروضة[2] كما نقلنا عنه قبل قليل، وفروع فقه الشافعي دالة على الأخذ بعموم حكم الحديث للدارين.

تعقيبات نراها ضرورية على آراء الحنفية والشافعية في الحديث:

إن هذا الحديث من قبيل المقتضى عند الشافعية ومن قبيل المحذوف عند الحنفية[3]. وكلام الشافعي بعموم الحديث لحكم الدارين يستقيم مع قاعدته الأصولية القائلة ـ بعموم المقتضى ـ: «فالمقتضى كالنص عند الشافعي له عموم كعموم النص»[4].

ولكن الحديث من قبيل المحذوف عند الحنفية، والمحذوف له عموم عندهم، فقولهم بعدم عموم الحديث هذا مع قاعدتهم القائلة بعموم حكم المحذوف ولكن لا بد من التنبيه من أن القاضي أبا زيد الدبوسي وتابعه أمير

---

(١) أصول السرخسي ٢٥١/١، وكذلك شرح السراج الهندي/ المغني المسمى بالمنير الزاهر من الفيض الباهر ٤٠٣/١ مخطوط دار الكتب.

(٢) البحر المحيط ٢/٥/ب.

(٣) المقتضى والمحذوف عند الشافعية بمعنى واحد وهو: «ما أضمر في الكلام لضرورة صدق المتكلم مثل: ـ رفع عن أمتي ـ أو لضرورة صحة الكلام عقلًا مثل: ـ واسأل القرية ـ أو لضرورة صحة الكلام شرعاً مثل: ـ هب دارك لفلان عني بألف ـ فهذا يعني شراء الدار، والبائع وكيل عن المشتري في الهبة ـ «فهذه الحالات الثلاث: الإضمار لضرورة صدق المتكلم أو صحة الكلام عقلًا أو صحته شرعاً هي من قبيل المقتضى والمحذوف عند الشافعية. أما الحنفية فالمقتضى عندهم: ما ثبت زيادته على النص لتصحيحه شرعاً أما ما أضمر لضرورة صدق المتكلم أو لضرورة صحة الكلام عقلًا فهما عند الحنفية من قبيل المحذوف. والمحذوف له عموم عند الحنفية وأما المقتضى فليس له عموم. راجع مجامع الحقائق للخادمي ١٦، وكشف الأسرار/ البزدوي ٧٥/١.

(٤) الشامل/ البزدوي ٥٤/٤، مخطوط دار الكتب المصرية.

كاتب بن أمير عمر العميد صاحب الشامل[١] يريان أن المقتضى والمحذوف شيء واحد. فهؤلاء الذين يجعلون المقتضى والمحذوف شيئاً واحداً يستقيم قولهم مع القول بعدم عموم الحديث، ذلك لأنهما يقولان بأن المقتضى ليس له عموم[٢]، فقولهما يتفق ويتناسق مع قول الحنفية بعدم عموم الحديث، ولذا فلا تعارض.

أما بقية الحنفية ممن يفرقون بين المقتضى والمحذوف أمثال شمس الأئمة والفخر البزدوي والخبازي صاحب المغني والسراج الهندي شارح المغني، فإنه يصعب علينا تخريج الحديث على قاعدتهم الأصولية القائلة بأن «المحذوف له عموم بالإجماع»[٣] إذ الحديث من قبيل المحذوف، فكيف يكون حكم الرفع فقط في شأن الآخرة مع أن الحديث من قبيل المحذوف الذي يعم، والذي يجب أن يعم حكم الدنيا والآخرة.

يجيب السراج الهندي في شرحه للمغني على هذا الإشكال... إذ يعتبر أن عدم تعميم هذا الخبر مع أنه من قبيل المحذوف بسبب أن المحذوف مشترك ولا عموم للمشترك عند الحنفية، لأن الرفع حكم مشترك بين رفع حكم الدنيا وبين رفع حكم الآخرة وهما مختلفان ولا مرجح فهو مشترك من قبيل المجمل، ثم ثبت رفع حكم الآخرة بالإجماع فلا يمكن أن يراد حكم الدنيا معه.

ملاحظة: فرع الزنجاني على هذا الحديث فروعاً منها: أن طلاق المكره وعتاقه وبيعه وإجارته ونكاحه ورجعته وغيرها من التصرفات لا يصح عند الشافعية وذلك لأن رفع حكم الإكراه إنما يكون بانعدام الحكم المتعلق به كوقوع الطلاق والعتاق وصحة البيع والنكاح. أما وجوب القصاص بقتله

---

(١) يقول صاحب الشامل: «إن قولهم أن المقتضى ثابت شرعاً لا معنى له ـ أي قول الفخر البزدوي والسرخسي اللذين يفرقان بين المقتضى والمحذوف... فعلم بهذا التحقيق أن الحق بيد القاضي أبي زيد. ولا وجه إلى خلافه أصلًا» الشامل/ البزدوي ٤/٥٩.

(٢) تقويم الأدلة للدبوسي ٢٤٤ مخطوط دار الكتب.

(٣) الشامل/ البزدوي ٤/٥٥ ـ ٥٧.

فيستثنى من عموم الصيغة تعظيماً لأمر الدم فإنه لا سبيل إلى استباحة حرمته.

وأما الحنفية: فالتصرفات عندهم قسمان: لازمة لا تقبل الرد ولا يشترط فيها الرضا، كالطلاق والعتاق والنكاح فيصح منه ويلزم، وإلى (جائزة) تقبل الرد ويشترط فيها الرضا، كالبيع والهبة، والإجارة فتصح منه ولا تلزم بناء على أن الرضا في العقود من باب الشروط، وفساد الشرط عنده يوجب فساد الوصف دون الأصل على ما قررناه في مسألة البيع الفاسد[1].

ولا يفوتنا أن نذكر هنا أن الإمام مالكاً كان يفتي بعدم وقوع طلاق المكره وهي سبب النفور بينه وبين المنصور وعامله في المدينة إذ أنهم فهموا منها جواز التحلل من بيعة المنصور لأنها بالإكراه قد أخذت وقد أوردها الذهبي في تاريخ الإسلام[2].

ملاحظة حول الحديث: أورد الشيخ مصطفى عبدالخالق في مذكرة للأصول له: أن حقيقة لفظ الحديث ارتفاع نفس الخطأ والنسيان وهو باطل لاستحالة رفع الشيء بعد صدوره فتعين حمله على المجاز بإضمار الحكم أو الحرج.

وهذا يوقفنا مرة أخرى أمام اعتراض قد يرد على الشافعية بأنه (لا عموم للمجاز عند الشافعية) فكيف يمكن القول بعموم الحديث لحكم الدارين؟

ولكن الشيخ مصطفى لا يأخذ بالعموم إذ يقول بترجيح المجاز الأظهر عرفاً «وهو نفي المؤاخذة»[3].

---

(١) تخريج الفروع على الأصول ١٤٩.

(٢) تاريخ الإسلام للذهبي ٨/١٥٠ ـ ١٦٠ مخطوط دار الكتب المصرية.

(٣) إملاءات في الأصول للدراسات العليا/ دبلوم أصول الفقه سنة ١٩٦٩ /سنة ثانية/ لفضيلة الشيخ عبدالغني عبدالخالق.

٤ ـ المسألة الرابعة التي اختلف في إجمالها: «النفي الداخل على الأسماء»[١]:

للنفي الداخل على الأسماء ثلاث حالات:

١ ـ أولاها: إذا كان المنفي اسماً شرعياً: كقوله ﷺ: **«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»** وقوله ﷺ: **«من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له»**[٢].

٢ ـ ثانيتها: إذا كان المنفي مسمى حقيقياً لغوياً وليس له إلا حكم واحد: مثل «لا شهادة لمجلود في قذف».

٣ ـ ثالثتها: إذا كان المنفي مسمى حقيقياً لغوياً وله حكمان «الصحة أو الكمال» كأن تقول: «لا عمل إلا بنية».

وقد قال أناس من الفقهاء بالإجمال في الحالات الثلاث. ونسب القول بالإجمال إلى: القاضي أبي بكر الباقلاني[٣]، والقاضي عبدالجبار[٤] والجبائيين (أبي علي وابنه هاشم) وأبي عبدالله البصري وإلى القاضي أبي زيد الدبوسي من الحنفية، ونقله الأصفهاني عن المعتزلة، ونقله الأستاذ أبو منصور عن أهل الرأي. وقد خرجوا قولهم بالإجمال بأن النفي منصب على

---

(١) يرجع في هذا البحث إلى المراجع التالية: شرح البدخشي والأسنوي على المنهاج ١٤٣/٢، الأصفهاني/ المحصول ٥١/٣/ت، المستصفى ٣٥١/١ ـ ٣٥٤، أحكام الآمدي ٢٠/٣، المنخول للغزالي ١٨٤، البحر المحيط ١٢٠/٢/أ، البرهان للجويني ١١٠/ب، إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٢٨٢/٢، **فصول البدائع ٩٦/٢**، ومن أصول الشيعة: إرشاد الفحول للشوكاني ١٧١، منية اللبيب ١٩١، عدة الأصول للطوسي ١٠/٢.

(٢) أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجة، ومال الترمذي والنسائي إلى وقفه على حفصة. وصححه مرفوعاً ابن خزيمة وابن حبان والدارقطني عن حفصة بلفظ: **«لا صيام لمن لم يفرض الصيام من الليل»** انظر: المنخول ١٨٤.

(٣) نقل عنه ثلاث روايات سنفصلها ونبين أرجحها.

(٤) نقل عنه ما يخالف الإجمال، يقول الطوسي في عدة الأصول ١٠/٢: «قال القاضي عبدالجبار: لا إجمال لأن حرف النفي يدخل في الفعل الشرعي. وما يقع منه مع عدم الشرط المذكور لا يكون شرعياً، فكأنه ﷺ قال: «لا صلاة شرعية إلا بطهور».

الذات، والذات ـ الفعل ـ قد وقع فلا مجال لرفعه بعد وقوعه، ولذا فلا بد من إضمار لاقتضاء صحة الكلام. فإما أن يكون المنفي إذن الصحة أو الكمال للفعل، ومن ثم فقد تعددت احتمالات الإضمار دون ترجيح، فحصل الإجمال، إذ لا سبيل إلى إضمارها جميعاً لأن الإضمار خلاف الأصل، والضرورة يكفي فيها إضمار واحد وهو غير متعين فحصل الإجمال، وقد نقل الشوكاني في تخريجه للإجمال أقوالًا ثلاثة:

الأول: أنه ظاهر في نفي الوجود وهو لا يمكن لأنه واقع قطعاً فاقتضى الإجمال.

الثاني: أنه ظاهر في نفي الوجود ونفي الحكم فصار مجملًا.

الثالث: أنه متردد بين نفي الوجود ونفي الجواز فصار مجملًا(١).

موقف القاضي أبي بكر الباقلاني:

نقل الزركشي(٢) صاحب البحر المحيط عن القاضي ثلاث روايات:

أولاها: القول بالإجمال: وهو نقل الأصفهاني عنه في شرح المحصول. وهذه هي رواية ابن برهان والأبياري عنه.

ثانيتها: القول بالوقف: وهو غير مذهب الإجمال، ونقله عنه المازري.

ثالثتها: القول بعدم الإجمال: وهي رواية الزركشي عنه إذ يقول بأن القاضي صرّح بها في التقريب.

ولكننا نرجح الرواية القائلة بالإجمال، وذلك لأن القاضي (أبا بكر الباقلاني) ينكر القول بالمسميات الشرعية، ويدّعي أنها باقية على وضعها اللغوي. فالذات «الحقيقية اللغوية» لا يمكن نفيها إذ هي واقعة، فلا بد

---

(١) انظر: إرشاد الفحول ١٧١.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢/١٢٠أ.

صوناً للكلام من الإهمال. والمضمر قد يكون نفي الصحة أو نفي الكمال، فحصل الإجمال بسبب تعدد المضمرات المتساوية دون مرجح. وهذا التخريج لمذهب الإجمال القائل به القاضي قد أورده الغزالي في المستصفى[1] والأصفهاني في شرح المحصول إذ يقول: «وإنما ذهب القاضي إلى الإجمال لأنه ينفي الأسماء الشرعية»[2] وهو الذي قال به الأبياري عن القاضي إذ يقول: «نحا القاضي إلى الإجمال لأنه نفى الأسماء الشرعية، والذي دلّ اللفظ على نفيه موجود، فاختصر إلى التقدير فتعدد المقدر»[3].

موقف الإمام الرازي:

وقد نقل الأسنوي[4] عن الإمام الفخر رأيه من المحصول بالتفصيل التالي:

١ ـ ففي حالة المسميات الشرعية **«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»** فإن الصلاة الشرعية تنتفي بالنفي، إذ من الممكن نفي ذات الصلاة الشرعية وذلك إذا خالف الصفة التي حددها الشارع بأن نقصت شرطاً من شروط الصحة كالطهارة وستر العورة أدركنا من أركانها كقراءة الفاتحة عند الجمهور ـ خلافاً للحنفية ـ فصورة الصلاة حصلت ولكن صورة الصلاة الشرعية لم تحصل. وهذا الذي صرّح به الغزالي في المستصفى إذ يقول: «وعرف الشرع في تنزل الأسامي الشرعية كعرف اللغة»[5].

٢ ـ وأما نفي المسمى اللغوي ذي الحكم الواحد كقولك: «لا إقرار لمن أقر بالزنا مكرهاً» و«لا شهادة لمجلود في حد»، فالشهادة لغة قد

(١) المستصفى للغزالي ٣٥٤/١.
(٢) الأصفهاني/ المحصول ٧/٥١/٣.
(٣) البحر المحيط ١٢٠/٢/أ.
(٤) انظر: الأسنوي والبدخشي/ المنهاج ١٤٥/٢.
(٥) المستصفى ٣٥٢/١.

وقعت، فلا بد من صرف النفي إلى (صحتها أو جوازها).

٣ ـ وأما المسمى اللغوي ذو الحكمين ـ الفضيلة والجواز ـ كالقول «لا عمل إلا بنية» فقال الإمام الرازي بأن الأولى صرفه إلى نفي (الصحة أي الجواز) وذلك لأن نفي الجواز أقرب إلى نفي الذات من نفي الفضيلة. إذ أنه في حالة تعدد المجازات يحمل النفي إلى أقربها إلى الذات، ونفي الصحة ـ أي الجواز ـ أقرب إلى الذات، إذ أنه إذا انتفت الصحة فلا فائدة في الذات وذلك لأنه عند القول: «لا عمل إلا بنية» فقد دلّ على نفي أصل الفعل بدلالة المطابقة، وعلى نفي صفاته بدلالة الالتزام. فإذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلًا لمخالفة الدليل[1].

ومن جهة أخرى فإن نفي الصحة يتضمن نفي الفضيلة وليس العكس.

ومن جهة ثالثة فنفي الجواز أقرب المجازات إلى الذات نفسها.

وقد اختار رأي الرازي كل من سيف الدين الآمدي وابن الحاجب. ولذا فإنا نرى الأسنوي قد وجّه انتقاداً إلى القاضي البيضاوي صاحب المنهاج بسبب مخالفته الجمهور في هذه المسألة وهي:

أن البيضاوي اعتبر النفي في الحقائق الشرعية موجه إلى نفي الجواز لأنه أقرب إلى نفي الذات، بينما الجمهور يقولون بأن النفي منصرف إلى الحقيقة الشرعية ذاتها (الصلاة)، (الصوم) لأن الشرعي هو ما كان تام الأركان متوفر الشروط، فما لم تتم هذه الأركان وتتوفر هذه الشروط فالأمر الشرعي يكون غير موجود. ولم يقل أحد بقول البيضاوي كما يدّعي الأسنوي شارح المنهاج[2].

---

(١) الإحكام للآمدي ٢٢/٣.

(٢) الأسنوي/ المنهاج ١٤٥/٢. لكني رأيت أن القاضي عياض يقول بقول البيضاوي فقد أورد ابن حجر في الفتح «قال عياض: قيل يحمل على نفي الذات وصفاتها. لكن الذات غير منتفية فيخص بدليل خارج» إلا أن ابن حجر رد عليه وأثبت قول الجمهور، انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري ٣٨٤/٢.

ولكنا نقول: إن اختيار الرازي في الحالة الثالثة ـ المسمى اللغوي ذي الحكمين ـ رأيه القائل «بأن نفي الصحة أولى» مخالف لكثير من القائلين بأنه في هذه الحالة يجب الإجمال لعدم التعيين. وهذا الذي اختاره الأستاذ أبو إسحق، وعليه جماعة. قال أبو إسحاق: «والمختار ـ وعليه جماعة ـ أنه إن دخل على مسمى حقيقي وكان له حكمان ـ الفضيلة والجواز ـ فهو مجمل لعدم التعيين نحو لا يستوي مجمل عند من لا يقول بعمومه»[1].

ولكن الآمدي الذي اختار قول الرازي بأنه لا إجمال في هذه الحالة يرد على القائلين بالإجمال بأن العرف اللغوي جار في أمثال هذا الكلام. فعرف اللغة في هذا النفي هو نفي الفائدة والجدوى، كقول العرب: «لا علم إلا ما نفع، ولا حكم إلا لله، ولا سلطان إلا لله ولا طاعة إلا لله ولا سلطان إلا ببلد». ففي هذه الأمثلة النفي يعني نفي الفائدة، ولذا فالعرف اللغوي أولى أن يحمل بدلًا من أن نقول بالإجمال ـ أي بالتوقف ـ حتى نعثر على البيان. فالترجيح بعرف اللغة كذلك يعمل النص، وهو أولى من إيقافه. وكذلك فإن نفي الصحة هو قريب من نفي الذات ولذا ينتقل مدلول الكلام إليه[2].

٥ ـ **المسألة الخامسة التي اختلف في إجمالها**: ما له مسمى في اللغة ومسمى في الشرع:

وقد قلنا في مطلع البحث أن الفقهاء قد بحثوا هذه المسألة من ناحيتين:

١ ـ **الناحية الأولى**: ما دار بين مجاز شرعي وحقيقة لغوية.

---

(١) البحر المحيط ١٢٢/٢/ب.

(٢) الإحكام للآمدي ٢٣/٣ .وقال الطوفي الحنبلي في شرح حديث: «إنما الأعمال بالنيات» من هذا الباب لأن الأعمال مبتدأ وخبره محذوف، واختلفوا هل هو الصحة؟ فيكون التقدير: إنما الأعمال صحيحة، أو الكمال؟ فيكون التقدير: إنما الأعمال كاملة. قال: «والأظهر إضمار الصحة» انظر: شرح الكوكب المنير ٢٢٤.

٢ ـ **الناحية الثانية**: ما دار بين حقيقة شرعية وحقيقة لغوية.

ـ ونبدأ بالناحية الأولى: ما دار بين مجاز شرعي وحقيقة لغوية:

وقد أطلق بعض الفقهاء على هذه المسألة عنوان (الدائر بين إفادة حكم شرعي وإفادة وضع لغوي)(١)، وقال الآمدي: (اللفظ الوارد من جهة الشارع إذا أمكن حمله على حكم شرعي مجدد وأمكن حمله على الموضوع اللغوي)(٢).

ومن الأمثلة عليه قوله ﷺ: «**الاثنان فما فوقهما جماعة**»(٣) وقوله ﷺ: «**الطواف بالبيت صلاة**»(٤).

ففي الحديث الأول يحتمل أن يكون المعنى أن الاثنين في اللغة تطلق على الجماعة ويحتمل أن الشرع يعتبر الجماعة تنعقد باثنين.

وفي الحديث الثاني يحتمل أن يكون المعنى أن الطواف بالبيت حكمه حكم الصلاة من اشتراط الطهارة وستر العورة ويحتمل أن يكون المعنى للصلاة لغة أي أن الطواف بالبيت دعاء، فلا يشترط فيه ما يشترط في الصلاة الشرعية من الطهارة وغيرها، وقد اختلف الفقهاء في إجمال مثل هذه الحالة:

١ ـ قال الغزالي: هو مجمل لتردده بين الاحتمال الشرعي والحقيقة اللغوية ولا مرجح فحصل الإجمال.

---

(١) مفتاح الوصول للتلمساني ٥٨.

(٢) الإحكام للآمدي ٣/٢٨.

(٣) أخرجه ابن ماجة وابن عدي عن أبي موسى. وأحمد والطبراني عن أبي أمامة، والدارقطني عن ابن عمر بلفظ اثنان كما في كنز العمال. انظر: مفتاح الوصول ٥٨.

(٤) أخرجه الطبراني والحاكم والبيهقي عن ابن عباس وفيه زيادة: «**ولكن الله أحل فيه المنطق، فمن نطق فلا ينطق إلا بخير**» مفتاح الوصول ٥٨ .ورواه الترمذي في سننه حديث رقم ١٩٦٠ جـ١/٢٩٣ ورواه ابن حبان، انظر: موارد الظمآن في زوائد ابن حبان حديث رقم ٩٩٨. ورواه الحاكم. ورواه النسائي في كتاب المناسك ٥/٢٢٢، ورواه الدارمي في المناسك وأحمد في المسند ٣/٤١٤، ٤/٦٤ .وانظر: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي جـ٤/٥٠.

٢ ـ قال الآمدي: أنه ظاهر في الحكم الشرعي وبه قال الحنبلية وأكثر العلماء[(١)].

وقد استدل العلماء القائلون بحمله على المجمل الشرعي بدليلين:

١ ـ **أولهما**: أن رسول الله ﷺ بعث لتعليم الشرعيات دون اللغويات.

٢ ـ **ثانيهما**: أن الحمل على الحكم الشرعي يفيد معنى جديداً والحمل على المعنى اللغوي لا يفيد جديداً بل يكون تأكيداً، ومن المعلوم عند العلماء في الأصول أن التأسيس أولى من التأكيد.

وقد اعترض بعضهم بأن القول بالمعنى اللغوي قول بالحقيقة والقول بالمجمل الشرعي اختيار المجاز قبل تعذر الحقيقة، ولكننا نقول رداً على المعترض وانتصاراً لمذهب الجمهور أن الذي لا يجوز هو الانتقال إلى المجاز اللغوي مع صلاحية الحقيقة اللغوية، ولكننا هنا تركنا الحقيقة اللغوية للمجاز الشرعي للأسباب المتقدمة من تأسيس معنى جديد، ولأن رسول الله ﷺ بعث لبيان الشرعيات التي لا تعرف إلا من جهته لا لتأكيد الوارد على لسان قومه من ألفاظ لغوية. ويرجح قول الجمهور الذي اخترناه ـ وهو الحمل على المحمل الشرعي ـ قوله ﷺ في بقية حديث: «**الطواف بالبيت صلاة، ولكن الله أحل فيه المنطق، فمن نطق فلا ينطق إلا بخير**»[(٢)] فدلّ على أن المراد هو كونه صلاة في الحكم إلا ما استثنى من الكلام، ولأنه إذا تعذرت الحقيقة الشرعية ـ فإلى المجاز الشرعي محافظة على المعنى الشرعي ما أمكن.

ـ الحالة الثانية: ما دار بين الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية:

يرد اللفظ في هذه الحالة على هيئتين:

١ ـ **الأولى**: أن يورد الشارع لفظاً على هيئة الإثبات كحديث جابر بن

(١) انظر: شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير ٢٢٥.

(٢) مر تخريجه، ورواه الطبراني والحاكم والبيهقي عن ابن عباس، انظر: الفتح الكبير ٢١٩/٢.

سمرة: أن رجلًا سأل رسول الله ﷺ قال: أنتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: «**نعم**»[1] ومثله حديث السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: قال لي رسول الله ﷺ ذات يوم: «**يا عائشة هل عندكم شيء؟**» قالت: **فقلت**: يا رسول الله ما عندنا شيء. قال: «**فإني صائم**»[2].

٢ ـ **الثانية**: أن يرد لفظ الشارع على صورة نهي ومن أمثلته حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: «نهى رسول الله ﷺ عن صومين: يوم الفطر ويوم الأضحى»[3].

ففي هاتين الحالتين اختلف الفقهاء في الإجمال، ونورد آراءهم فيما يلي:

١ ـ **الرأي الأول لأبي بكر الباقلاني**[4]: (ونقله الأستاذ أبو منصور عن أكثر الشافعية) وهو القول بالإجمال وذلك انطلاقاً من رأيه في نفي الأسماء الشرعية.

٢ ـ **الرأي الثاني لجمهور العلماء**: وهو أنه مبين في حالتي الإثبات والنهي ويحمل على المحمل الشرعي وذلك لأنه ـ عليه السلام ـ بعث لبيان الشريعة لا اللغة ولأن الشرع متأخر عن اللغة وطارىء عليها فصار بمثابة الناسخ، والحمل على الناسخ المتأخر أولى. ولذا فقد قال العلماء بأن حمل الوضوء في حديث الجزور على غسل اليد ضعيف ولا بد فيه من الوضوء وقد رجح هذا الرأي النووي لضعف الجواب على الحديث الصحيح[5]. قال النووي في شرح مسلم: «ولكن هذا الحديث ـ عدم الوضوء مما مسته النار

---

(١) رواه أحمد ومسلم. انظر: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ٢٣٧/١.

(٢) رواه مسلم. النووي/ مسلم ٣٤/٨ .وأخرجه أصحاب السنن وأحمد. انظر: نيل الأوطار ٢٢١/٤، وانظر: كذلك نصب الراية ٤٣٦/٢.

(٣) النووي/ مسلم ١٦/٨.

(٤) الإحكام للآمدي ٢٩/٣.

(٥) شرح الكوكب المنير ٢٢٦، وكذلك البحر المحيط ١٢٢/٢/ب.

عام، وحديث لحوم الإبل خاص، والخاص مقدم على العام»(١).

٣ ـ **الرأي الثالث**: وهو مختار الغزالي كما نقله عنه الزركشي والآمدي(٢): وهو أنه في حالة الإثبات يحمل على الشرعي وأما في حالة النهي فيتعين الإجمال. ففي حديث السيدة عائشة رضي الله عنها «**فإني صائم**» هذا يمثل حالة الإثبات فيحمل على الصيام الشرعي وهذا التفسير الذي ارتضاه جمهور المحدثين ولذا نرى في شرح النووي لصحيح مسلم عند هذا الحديث «باب جواز النافلة بنية من النهار قبل الزوال»(٣) ولم أعثر على قول لأحد الشارحين بأنه يحمل على الصيام اللغوي وهو الإمساك عن الكلام مثلاً.

ويمكن أن يعترض على اختيار الغزالي هذا بالحديث الذي رواه أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا دعي أحدكم فليجب، فإن كان مفطراً فليطعم، وإن كان صائماً فليصل**»(٤) قال هشام(٥) ـ وهو ابن حسان ـ: والصلاة الدعاء، وكذلك حمله ابن حبان في صحيحه على الدعاء وكذلك صاحب المغني والشرح وقد أيدوا وجهة نظرهم هذه بما جاء في رواية أبي داود لهشام في تفسيره للحديث (الصلاة: الدعاء)(٦).

---

(١) نيل الأوطار ٢٣٧/١، وحديث عدم الوضوء مما مست النار أخرجه الأربعة وابن حبان عن جابر: «أنه كان آخر الأمرين منه ﷺ عدم الوضوء مما مست النار».

(٢) انظر: البحر المحيط ١٢٢/٢/ب، والإحكام للآمدي ٢٩/٣.

(٣) النووي/ مسلم ٣٤/٨، وانظر: نيل الأوطار ٢٢١/٤.

(٤) رواه أبو داود ومسلم والترمذي والنسائي. انظر: مختصر أبي داود للمنذري مع معالم السنن وتهذيب ابن القيم ٣٣٨/٣.

(٥) هشام هو أحد رواة الحديث إذ أخرجه أبو داود بسنده قال: حدثنا عبدالله بن سعيد ثنا أبو خالد، عن هشام عن ابن سيرين عن أبي هريرة. انظر: سنن أبي داود ٥٧٣/١.

(٦) وهم المرداوي في شرح الكوكب المنير فنسب رواية أبي داود إلى رسول الله ﷺ فقد قال: ـ ويؤيد هذا الحمل ما روى أبو داود ـ: «**فإن كان صائماً ليدع**» ويكون النبي ﷺ مراده اللغة، انظر: شرح الكوكب المنير ٢٢٦ .هذا كلام المرداوي ولكني لم أجد في سنن أبي داود هذه الرواية. ولعله وهم في تفسير هشام للصلاة ـ والله أعلم ـ.

ويجيب المرداوي صاحب شرح الكوكب المنير بما يدعم رأي الغزالي: بأن القاعدة الأصولية (الحمل على الشرعي فإن تعذر فعلى الاستعمال العرفي فإن تعذر فعلى الحقيقة اللغوية وإلا فعلى المجاز اللغوي) وفي هذا الحديث قد تعذّر الحمل على الصلاة الشرعية فانتقلنا إلى الاستعمال العرفي فلم نجد لأهل اللغة عرفاً في الاستعمال فتحقق تعيين الحقيقة اللغوية. فالصلاة في اللغة: الدعاء.

وأما في حالة النهي فإن الغزالي يقول بالإجمال، كنهي الرسول ﷺ عن صوم يومي العيدين، وذلك لأن الغزالي يعتبر استحالة النهي عن التصرفات الشرعية، إذ أن التصرفات الشرعية فيها مصالح الدارين ولا يمكن للشارع أن ينهى عن المصالح. فلو حمل النهي عن صوم يومي العيدين على المعنى الشرعي دلّ على صحته لاستحالة النهي عما لا يتصور وقوعه[1].

فالنهي إذا ورد من الشارع عن أمر أو فعل فإنه يقتضي فساد ذلك الأمر وذلك لأن الشرع لا يقر الفاسد ولم يرد بغير الصالح ولذا لا يمكن حمل النهي على الشرعي وإلا لكان صحيحاً واللازم منتف. أما الملازمة فلأن الصحيح ما ورد موافقاً لأمر الشارع وهو المراد بالشرعي، وأما انتفاء اللازم فإن النهي يدل على الفساد أو لا يدل على الصحة.

وخلاصة قول الغزالي: أنه لا يتصور وقوع صوم في يوم النحر، ولا يتصور وقوع صلاة فاسدة إذ أن الصلاة الفاسدة غير معتبرة (فكأنها غير موجودة) فالصلاة في الشرع لا تكون إلا صحيحة، وإذا فسدت الصلاة فليست بصلاة. ولذا يتردد اللفظ بين المجاز الشرعي وبين الحقيقة اللغوية فحصل الإجمال.

وأجاب بعضهم الغزالي بأن الشرعي ليس هو الصحيح شرعاً، وإنما الشرعي كل اسم أورده الشارع بهيئة أو فعل صحيحاً كان أو فاسداً، كقول الفقهاء: (صلاة صحيحة وصلاة فاسدة) ولو أخذنا بقول الغزالي لوجب

---

(١) التمهيد للأسنوي ٦١.

القول بإجمال الصلاة في قوله ﷺ: «**دعي الصلاة أيام أقرائك**». . أي تحتمل الصلاة في الحديث الدعاء أو الصلاة المعروفة، وهذا لم يقل به أحد[1].

قال الأسنوي: «وما ذكراه من أن النهي يستلزم الصحة فقد أنكراه بعد ذلك وضعفا قائله»[2].

ونحن مع من عارض الغزالي في هذا الرأي. وإن ثبت ما قاله الأسنوي عنه وعن الآمدي فهذا هو رأي الجمهور، وأنعم به من رأي، وإلا فليت شعري ماذا يقول الغزالي في: «**دعي الصلاة أيام أقرائك**»؟ أيقول أنه مجمل فنتوقف حتى يرد بيان المراد بالصلاة؟ أم نأخذه على الصلاة التي حددها الشارع؟ أظن أن الغزالي نفسه يأخذ الصلاة في الحديث على محملها الشرعي ـ والله أعلم ـ.

٤ ـ **الرأي الرابع**: وقد قال به الآمدي بالحمل على الشرعي في الإثبات وعلى اللغوي في النهي[3].

أما في حالة الإثبات فهو كالغزالي رأياً وإثباتاً، وأما في طرق النهي كنهيه ﷺ عن ثمن الكلب ومهر البغي وحلوان الكاهن[4]. فإنه إذ تعذر الحمل على الشرعي لأنه لا يمكن النهي عن الفعل الشرعي كما سبق وقرره الغزالي ـ فإنه يتعين الحمل على الوضع اللغوي وذلك لأن الحمل على اللغوي أولى من الإجمال الذي يتوقف فيه عن العمل حتى يرد بيانه. ونكون قد راعينا السير على الترتيب الأصولي للأخذ بالألفاظ بأن نبدأ بالشرعي، فإن تعذر فعلى الحقيقة العرفية، وإلا فعلى الحقيقة اللغوية.

ونحن نقول أخيراً أن النفس تميل إلى رأي الجمهور القائل بالحمل

---

(١) فصول البدائع ٩٧/٢، ومختصر المنتهى الأصولي ١٦١/٢ مع شرح العضد عليه لابن الحاجب.

(٢) تمهيد الأسنوي ٦١ ويعني الغزالي والآمدي.

(٣) الإحكام للآمدي ٣٠/٣.

(٤) أخرجه الجماعة عن أبي مسعود عقبة بن عمرو. انظر: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ١٦٢/٥.

على الشرعي في طرفي النهي والإثبات، لأن تقرير استحالة النهي عن الأفعال الشرعية غير مسلم به عند الجمهور وبه نأخذ. وذلك لأن المتبادر في ألفاظ الشارع حملها على عرفه الذي حدده لهذا اللفظ، والذي يظهر عند الاستقراء أن كلمات الشارع هذه (كالصلاة والصوم والزكاة) قد صارت حقائق في صدر الإسلام، وأصبحت ماهيتها التي حددها الشارع بمثابة الناسخ للوضع اللغوي. وهذه الحقائق الثلاث هي التي تسند الحمل على الوضع الشرعي وهي: (التبادر، والاستقراء) وكونها أصبحت ناسخة تحتم الأخذ بها في حالتي النهي والإثبات ـ والله أعلم ـ.

ملاحظة: هنالك مذهب خامس في المسألة: نقله المرداوي الحنبلي في شرح الكوكب المنير[1] والزنجاني في تخريج الفروع على الأصول[2] عن الحنفية. والمذهب يقول: (بالحمل على اللغوي لأنه أصل الوضع وفيه الكلام حقيقة وفي غيره مجاز فلا تترك الحقيقة إلا بدليل يدل على أن المجاز هو المراد...) وقد نسبوا هذا القول للحنفية من تتبع بعض الفروع لهم منها:

١ ـ إنكار الحنفية الوضوء من أكل لحم الجزور وقد حملوا الوضوء على المعنى اللغوي وهو غسل اليد.

٢ ـ قول الحنفية بحرمة المصاهرة بالزنا آخذين ذلك من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ فقد حملوا النكاح في الآية على الوطء، لأن النكاح مأخوذ من الضم والجمع، وحيثما ورد النكاح في الشرع بمعنى العقد فلأجل أنه سبب للوطء، فعبّر بالسبب عن المسبب. أما الشافعي ـ رحمه الله ـ فقد قال بأن كل كلمة نكاح وردت في الشرع فإنما أريد بها العقد، وحيث لا يحتمل المعنى العقد فإنه يحمل على الوطء، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ﴾ [النساء ٦/٤] يعني الوطء ولذا فالشافعي لا يحرم المصاهرة بسبب الزنا ومن ثم فلا يحرم موطوءة الأب على ابنه.

---

(١) شرح الكوكب المنير ٢٢٦.

(٢) تخريج الفروع على الأصول ١٣٩.

٣ ـ حمل الحنفية الحديث: **«لا ينكح المحرم ولا ينكح»** على الوطء بينما حمله الشافعية على العقد... من أمثال هذه الفروع نسبوا هذه القاعدة إلى الحنفية.

والتحقيق أن مذهب أبي حنيفة غير هذا: إذ أن الحنفية يحملون المعنى على الشرعي قبل كل شيء. يقول الفناري: (اللفظ الذي له مسمى لغوي وشرعي بناء على الحقائق الشرعية كالنكاح في الوطء والعقد إذا صدر عن الشارع ظاهر في الشرعي مطلقاً... ثم يقول: لنا ظهور إطلاق المستعمل في متعارفه فلا يسمع تمسكهم لصلوحه لهما بعد وضوح إيضاحه)[1].

ثم يرد الفناري على الغزالي القائل بالإجمال في النهي، وعلى الآمدي القائل بالحمل على اللغوي في النهي ويثبت رأي جمهور الأصوليين بالحمل على الشرعي مطلقاً كما قال به. ولذا فما نسب إلى الحنفية غير صحيح في هذه المسألة وإنما لهم آراء في هذه الفروع غير التخريج على هذه القاعدة. فالتوضؤ من لحم الجزور قد أنكره غير الحنفية وهم جمهور الفقهاء من مالكية وشافعية[2]. وأما تحريم موطوءة الأب فقد قال به غيرهم كذلك ومن هؤلاء القرطبي إذ يقول: (فإذا الأب تزوج امرأة أو وطئها بغير نكاح حرمت على ابنه)[3] ونحن نرى رأي الحنفية في هذه المسألة لأن تزوج موطوءة الأب يفضي إلى تقطيع أواصر النسب وفساد الروابط بين أبناء الأسرة الواحدة ـ والله أعلم ـ.

أما حديث: **«لا ينكح المحرم ولا ينكح»** فقد قالوا فيه بالوطء مخالفين بذلك الشافعية والمالكية الذين قالوا بأن المراد العقد. أقول: لجأ الحنفية إلى القول بالوطء حتى لا يتعارض مع حديث ابن عباس (أن

---

(١) فصول البدائع ٢/٩٧.
(٢) انظر: نيل الأوطار ١/٢٣٧.
(٣) تفسير القرطبي ٥/١٠٣.

النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم)[1].

ولذا فالقول بالحمل على اللغوي الذي نسب إلى الحنفية مرجوح وغير صحيح ولا يستطيع معارضة عبارة النص التي أوردها الفناري الحنفي في عين المسألة.

٦ ـ المسألة السادسة التي اختلف في إجمالها: ﴿فَاقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾:

قال جمهور الأصوليين: إن هذه الآية غير مجملة، وذلك لأن القطع معروف وهو الإبانة ـ حقيقة ـ ثم اليد معروفة وهي العضو من رؤوس الأصابع حتى المنكب وقد قام الدليل بالسنة والإجماع على إرادة البعض ـ وهو المجاز ـ الذي اقترن بدليل يؤيد إرادته وهو قطع اليد إلى الرسغ (الكوع) ولذا فلا إجمال في الآية.

وأما أن اليد حقيقة في العضو كله فإن اليد تطلق على الجميع وإذا أريد البعض قيدت اليد فقد ورد في آية الوضوء ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ هذه واحدة، والشيء الثاني أن رسول الله ﷺ والصحابة لما نزلت آية التيمم ﴿فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم﴾ مسحوا أيديهم إلى المنكبين كما يقول الفتوحي في شرح الكوكب المنير[2] نقلًا عن ابن مفلح الحنبلي. ومن ناحية ثالثة لو أخذنا جزءاً من اليد كأن نأخذ الكف مثلًا فإننا نقول بعض اليد بدليل أن إطلاق اليد حقيقة على الكل، وعلى ما دونه مجاز لا يتعين إلا بدليل أو قرينة. ثم قال الجمهور: إن القول بالإجمال مخالف للأصل. ويوقف العمل بالنص حتى يرد البيان ولذا فالقول بأن الآية مبينة أولى.

---

(١) أخرجه أبو داود والبخاري والترمذي والنسائي. انظر: مختصر أبي داود مع معالم السنن ٣٥٩/٢ قال سعيد بن المسيب: (وهم ابن عباس في تزويج ميمونة وهو محرم. وقد عارض الجمهور هذا الحديث الذي استدل به الحنفية بحديث يزيد بن الأصم ـ ابن أخي ميمونة ـ عن ميمونة قالت: «تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان بسرف») أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجة. انظر: مختصر أبي داود مع معالم السنن ٣٥٩/٢.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير ٢٢٣.

وقد أورد الجمهور دليلًا آخر من أن اليد إما أن تكون حقيقة في الكل أو هو حقيقة في البعض مجازاً في البعض أيضاً، فإن كان حقيقة في الكل فهو إما مشترك أو متواطيء فهنا ثلاث حالات، التواطؤ والاشتراك والتجوز. فالاشتراك فقط هو الذي يؤدي إلى القول بالإجمال وأما التواطؤ والتجوز فليس فيهما إجمال. واحتمال وقوع اثنين من ثلاثة أرجح من احتمال وقوع واحد من ثلاثة ولذا فعدم الإجمال أرجح(١).

هذا ما قاله الجمهور.

وقد ادّعى بعض الحنفية الإجمال في هذه الآية منهم الفناري ـ صاحب البدائع ـ واختاره. وقد تابعهم طائفة وادّعوا أن الإجمال تطرّق إلى الآية من عدة نواح:

١ ـ أن القطع معلق على مطلق السرقة ومطلق السرقة غير موجب للقطع. فلا بد أن تكون السرقة الموجبة للقطع لها نصاب خاص لم تعينها الآية فوجب الإجمال(٢).

٢ ـ جاءت الآية بوجوب قطع الأيدي ولا يعرف الأيمان أو الشمائل وقد ورد الإجماع بعدم وجوب قطعهما معاً فحصل الإجمال.

٣ ـ أن اليد قد يراد بها الكف فقط لأنه لو أقسم ألا يمس فلاناً بيده ثم مسه بأصابعه حنث، وكذلك تطلق على اليد كلها ولا دليل يحدد فحصل الإجمال.

---

(١) أحكام الآمدي ٢٤/٣.

(٢) انظر: تفسير الرازي ٣٩٩/٣ هذا الرأي مبني على اختلاف الحنفية مع الجمهور في أن الذي يقبل تأخير البيان هو المجمل فقط، فأما العام فلا يقبل تأخير البيان فلا بد أن يكون بيانه متصلًا فلا يصح تخصيص العام بمنفصل وهذا الرأي أدى إلى اختلاف الحنفية مع الجمهور في كثير من المسائل منها أنهم أنكروا فرضية قراءة الفاتحة في الصلاة لأنها تخصص الآية: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾، وأنكروا فرضية الاطمئنان في الركوع والسجود لأنها تخصص الآية ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾ ولأن الحنفية يعتبرون الزيادة على النص رفعاً للنص فهو نسخ عندهم، ولذا لجؤوا إلى القول بإجمال آية السرقة حتى لا يصطدم مع هذه القاعدة التي تعتبر من أساسيات الأصول عند الحنفية.

٤ ـ واو الجماعة المتصلة بالفعل ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ﴾ قد يكون المقصود مجموع الأمة وقد يكون فئة خاصة وقد يكون المكلف بالقطع هو الإمام فحصل الإجمال.

وقد ردّ الجمهور على الدليل الأول (القائل بأن السرقة الموجبة للقطع لم يعرف مقدارها) بأن أل المتصلة باسم الفاعل بمعنى الذي والفاء المتعلقة بـ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ﴾ هي فاء الجزاء فدلّت على أن مناط الحكم هو السرقة بدليل سياق الآية ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾ والكسب السابق هو السرقة، والذي يدل على العموم فدلت الآية إلى أن عموم السرقة يوجب القطع فلا إجمال. ثم وردت الأدلة بعد ذلك من السنة أنه لا قطع إلا في ثمن المجن لما رواه مالك في الموطأ بسنده إلى رسول الله ﷺ قال: «**لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً**» وهذا هو قول عمر وعثمان وعمر بن عبدالعزيز والليث والشافعي وأبو ثور، وقال مالك: تقطع اليد في ربع دينار أو في ثلاثة دراهم[١].

فالأحاديث الواردة في تقدير نصاب السرقة قد خصصت عموم الآية ولم تبين إجمالًا كما يدعون.

٢ ـ وأما الإجابة عن ادعاء الإجمال الثاني: وهو الإجمال بين قطع الشمائل أو الأيمان فنقول بأن الإجماع قائم على عدم إرادة قطع الجميع وكذلك على منع الابتداء باليسرى فتعين قطع اليمنى ويؤيد هذا قراءة ابن مسعود (والسارقون والسارقات فاقطعوا أيمانهم)[٢].

٣ ـ وأما الإجابة عن الادعاء الثالث بالإجمال فإنا نقول: بأن اسم اليد يطلق على العضو كله إلى المنكب ولذا فإن الخوارج يقولون بقطع اليد من المنكب، فاليد في الكل حقيقة وفي بعضها مجاز بدليل تقييد آية الوضوء ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ ثم وردت أدلة تخصص عموم الآية وتبين أن القطع من الرسغ (الكوع).

---

(١) تفسير القرطبي ٥/١٦٠.

(٢) تفسير القرطبي ٥/١٦٧، وكذلك تفسير الفخر الرازي ٣/٣٩٩.

٤ ـ وأما الادعاء الرابع بأن المكلف بإقامة الحد مجمل في الآية فإن الأدلة توافرت على أن المقصود بالخطاب هو الخليفة (أو الإمام المسلم) حيث ما توفر، فإنه هو المنوط به إقامة الحدود[1].

وبهذا نكون قد أتينا على نهاية الباب الثاني فالله نسأل اليسر والهدى والرشد والرضى: ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِيٓ إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأحقاف ٤٦/١٦].

❁ ❁ ❁

(١) أضاف كثير من المحققين سبباً خامساً للإجمال وهو بسبب معنى القطع المشترك بين الإبانة (الفصل) وبين الحز (الجرح) إذ يرد في اللغة قطع يده وهو يقطع اللحم والمراد جرح يده. إلا أن المتبادر إلى الذهن عند إطلاق القطع هو الفصل ولذا فالمعنى حقيقة في الفصل وفي الجرح مجاز ثم جاءت السنة تؤكد هذا المعنى، ثم شيء آخر بأن الفصل شيء منضبط وأما الجرح فليس بمنضبط ولذا فالأخذ بالمنضبط (الذي تبنى عليه الأحكام) خير.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الباب الثالث

التأويل

وفيه فصول:

الفصل الأول: التعريف بالتأويل ومتعلقاته: وفيه مباحث:

المبحث الأول: التأويل لغة واصطلاحاً: وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التأويل لغة.

المطلب الثاني: التأويل اصطلاحاً وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: التأويل في اصطلاح الحنفية.

المسألة الثانية: التأويل في اصطلاح المتكلمين.

المبحث الثاني: بين التفسير والتأويل.

المبحث الثالث: شروط التأويل.

المبحث الرابع: تأويل الصحابي للحديث.

المبحث الخامس: التأويل بالقياس.

المبحث السادس: حكم التأويل وميدانه.

الفصل الثاني: المدرسة الظاهرية تعارض التأويل: وفيه مباحث:

المبحث الأول: لمحة عن موقف المدرسة الظاهرية تجاه التأويل.

المبحث الثاني: رأينا في هذا الموقف.

المبحث الثالث: أمثلة تطبيقية عن معارضة ابن حزم للتأويل. وفيه:

المسألة الأولى: غسل اليدين عند القيام من النوم.

المسألة الثانية: البول في الماء الراكد.

المسألة الثالثة: وقوع الفأر في السمن.

المسألة الرابعة: منع الاغتسال بفضل المرأة.

المسألة الخامسة: ولوغ الكلب.

المسألة السادسة: نجاسة الكفار والمشركين.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الأول

التعريف بالتأويل ومتعلقاته

اعتاد المتكلمون من الأصوليين أن يتبعوا مبحث الظاهر بالمؤول، وأما أصوليو الحنفية فقد درجوا على قرن هذا البحث بالمشترك، وقد اختلفت نظرة الأصوليين في أهمية هذا الباب اختلافاً كبيراً جداً، فنجد ابن برهان يقول بأنه أنفع كتب الأصول وأجلها، ولم يزلّ الزال إلا بالتأويل الفاسد[1]. ونجد إمام الحرمين (الجويني) يحيل إلى كتاب التأويلات كثيراً. وقد اعتنى بهذا الباب اعتناءً ظاهراً في كتابه: الموسم بالبرهان[2].

ونرى في الناحية المقابلة من يشتط في التقليل من شأن هذا الباب، حتى أننا نرى ابن السمعاني في القواطع ينحى باللائمة على إمام الحرمين، بسبب إدخاله هذا الباب في الأصول. ويقول: «ليس هذا من أصول الفقه في شيء.. إنما هو كلام يورد في الخلافيات ولكننا نذكر طرفاً منه، ولا نعلم للناظر فيه منفعة»[3].

وكذلك رأينا صدر الشريعة ـ من الحنفية ـ يسقط المؤول من تقسيمات النظم، معللًا هذا بأن التأويل لا يرجع إلى النظم والصيغة، بل يرجع إلى

(١) البحر المحيط ١٠٨/٢ب.
(٢) البرهان للجويني من لوحة ١٠٦ ـ لوحة ١٢٠.
(٣) البحر المحيط ١٠٨/٢ب.

رأي الفقيه واجتهاده[1]. وكذلك فعل ملا خسرو ـ صاحب المرآة ـ، وقد أدرجنا الجمع المنكر مكان المؤول في أقسام النظم من حيث الوضع[2].

وبإمكاننا أن نقيم معبراً يصل بين الرأيين، ويرأب الشق الذي يبدو هائلًا، والخلاف الذي يبدو شاسعاً، من أن كلام ابن السمعاني فيه بعض الحق وذلك إذا اقتصر باب التأويل على إيراد مسائل فقهية واختلاف آراء الفقهاء فيها ـ كما فعل كثير من المؤلفين ـ ولكننا نجد أن هذا الكلام فيه غلو إذا نظرنا إلى المسلك الذي نحاه الجويني من إيراد كثير من الضوابط والقواعد سابقة ولاحقة ومتخللة لباب التأويل، مما يضع يد المجتهد على معالم حية تنير له الجادة التي يسلكها في تأويله واستنباطه.

ونحن سننهج ـ إن شاء الله ـ النهج الذي ارتضاه الجويني، ونضيف إلى ما ذكره الجويني كثيراً من القواعد التي عثرنا عليها في كتب الأصول وجمعناها من أمهاتها، والتي تكون منارة تلقي الأضواء على كيفية فهم الكلام وطرق الاستنباط منه.

❁ ❁ ❁

(١) فتح الغفار بشرح المنار ١١١/١، وحاشية الإزميري/ المرآة ١١٨/١ أما بقية الحنفية فقد اعتبروا المؤول قسماً رابعاً من وجوه وضع اللفظ للمعنى. انظر: مثلًا كشف الأسرار للبزدوي ٢٦/١، والمنار وشرحه لابن ملك مع حواشيه ص٥٠، وفصول البدائع ٧٨/١ ـ ٧٩.

(٢) ولكن الراجح عند الحنفية إدراج المؤول في أقسام النظم من حيث الوضع لأن الحكم بعد التأويل يضاف إلى الصيغة واللغة. وإضافة الحكم إلى الدليل الأقوى أولى. انظر الإزميري/ المرآة ١٢٠/١، وفصول البدائع للفناري ٧٨/١، وكشف الأسرار/ البزدوي ٢٦/١، والمنار وشروحه وحواشيه ص٥٠، وكشف الأسرار شرح المصنف/ المنار للنسفي ١٤/١.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الأول

التأويل لغة واصطلاحاً

وفيه مطالب:

المطلب الأول
التأويل لغة

وردت كلمة تأويل بالعربية بمعان كثيرة نورد بعضها:

١ ـ المعنى الأول:

فقد وردت بمعنى العاقبة والمآل، ومرجع الأمر أي غايته المرادة والفعل آل: يؤول، أولا ومآلًا ومنه الموئل: الموضع الذي يرجع إليه، وألت عن الشيء: رجعت عنه. وفي الحديث: «**من صام الدهر فلا صام ولا آل**»: أي ولا رجع بخير. وتقول العرب: «طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع» أي رجع. ومنه قول الأعشى:

على أنها كانت تأول حبها   تأول ربعي السقاب فأصحبا[1]

---

(١) لسان العرب ١٣/٣٥ والمعنى أن حبها كان صغيراً ثم أخذ ينمو حتى كبر كهذا السقب الصغير «النتاج» أخذ ينمو وينبت ويكبر حتى أضحى كبيراً وله ابن يصحبه أو أضحى كبيراً يصحب صاحبه وينقاد معه كأمه. ولعل هذا المعنى هو سبب تسمية الوعل أيل «أيل: بالكسر على وزن قنب، وبالفتح زنة سيد، وبالضم زنة خلب» وذلك لأنه يرجع =

٢ ـ المعنى الثاني:

الترجمة والتفسير، كقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[١] ومنه دعاء الرسول ﷺ لعبدالله بن عباس: **«اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»** ومن هذا المعنى عبر وتأويل الرؤيا كقول الملك: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴿٤٣﴾ قَالُوٓا۟ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍ ۖ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [يوسف ١٢/٤٣ ـ ٤٤].

٣ ـ المعنى الثالث:

الجمع والإصلاح، قال أبو منصور: ألت الشيء أؤله إذا جمعته وأصلحته فكان التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واحد لا إشكال فيه. ومنه قول العرب في الدعاء للشخص «أول الله عليك أمرك» أي جمعه. وإذا دعوا عليه قالوا: «لا أول الله عليك شملك» ومنه قولهم للشراب آل إيالًا إذا تخثر فاجتمع بعضه على بعض. قال النابغة الجعدي يهجو ليلى الأخيلية:

وبـرذونـة بـل الـبـراذيـنُ ثـغـرهـا   وقد شربت من آخر الصيف أيلا[٢]

٤ ـ المعنى الرابع:

السياسة، يقال: آل الملك رعيته يؤولها أولًا وإيالة إذا أصلحها وساسها، وفي حديث الأحنف: «قد بلونا فلاناً فلم نجد عنده إيالة للملك» أي سياسة. قال أبو منصور: «ألنا وإيل علينا» أي سسنا وسيس

= إلى الجبل يتحصن به، وهذا هو قول الفارسي والخليل بن أحمد، والتأويل بهذا المعنى (العاقبة المرجع) قد يكون علماً أو فعلًا. ففي العلم: نحو قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ والشطر الآخر من الآية يؤكد أن معنى التأويل فيها هو العاقبة وهو قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [يونس: ١٠/٣٩]. وقد تكون العاقبة بالفعل كقول الشاعر: وللنوى قبل يوم البين تأويل.

(١) قال الليث: ولا يصلح بيان التأويل إلا ببيان غير لفظه، وأنشد لعبدالله بن رواحة:
«نـحـن ضـربـنـاكـم عـلـى تـنـزيـلـه   فـالـيـوم نـضـربـكـم عـلـى تـأويـلـه»
لسان العرب ١٣/٣٥.

(٢) برذونة: دابة... أيلا: جميعاً.

علينا، أو ولينا وولي علينا[1].

٥ ـ المعنى الخامس:

اسم بقلة طيبة الريح، ثمرها في قرون كقرون الكباش تنبت في الرمل تولع بها بقر الوحش. قال أبو سعيد: «تقول العرب أنت في ضحائك بين القفعاء والتأويل»[2] ويضرب هذا المثل للرجل الموسر الذي لا يفقه شيئاً ويقال للرجل البليد: «إنما طعام فلان القفعاء والتأويل».

٦ ـ المعنى السادس:

التوسم والتفاؤل. كأن تقول: تأملت فلاناً فتأولت فيه الخير، أي توسمت فيه الخير[3].

ومجموع هذه المعاني إذا استثنينا اسم النبات يعود إلى معنيين اثنين:

١ ـ **أولها:** المرجع والعاقبة وإلى هذا المعنى يمكن أن يرد المعنى الأول. والثاني (التفسير) والثالث (الجمع والاصطلاح) لأن التأويل كما قلنا جمع المعاني المشكلة بلفظ واضح صار إليه المعنى. وكذلك المعنى الأخير: التوسم والتفاؤل لأن التفاؤل هو مآل النظر فالتأويل هو عاقبة النظر.

٢ ـ **والمعنى الثاني:** الإيالة وهو السياسة، فكأن المؤول يسوس الكلام ويملك زمامه.

فيكون التأويل ـ على هذا ـ مأخوذاً من الأول، وهو الإرجاع أي المعنى الذي رجع إليه الكلام أخيراً، أو مأخوذ من الإيالة وهي السياسة، وكأن المفسر للكلام ساسه حتى أصبح سهل القياد قريباً إلى الأذهان.

---

(١) نسب ابن بري هذا الكلام إلى عمر ـ رضي الله عنه ـ، ونسبه الزمخشري إلى زياد بن أبيه. انظر: أساس البلاغة ٢٥.

(٢) لسان العرب ٤١/١٣ والقفعاء نبات له شوك والتأويل نبات ريحه طيب وهذان النباتان محمودان في المراعي ومحبوبان للحيوانات.

(٣) انظر: هذه المعاني جميعاً في القاموس المحيط ١٣١/٣، وأساس البلاغة ٢٥، وأضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ٢٣٤/١، ولسان العرب ٣٣/١٣ ـ ٤٢.

والتأويل اصطلاحاً لعله مأخوذ من أحد هذين المعنيين. . . لأن التأويل في الاصطلاح ترجيح أحد الاحتمالات من المحتمل وهذا لا بد له من إعمال ذهن من المؤول، ويحتاج إلى نظر وروية وبحث وتأمل حتى يرجع المعنى قريباً مألوفاً.

المطلب الثاني
التأويل اصطلاحاً

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: التأويل في اصطلاح الحنفية

حري بنا أن نقف هنيهة قبل التعريف بالتأويل عند الأصوليين لنذكر مرة أخرى أن الحنفية قد قسموا اللفظ من حيث البيان إلى قسمين: الواضح والمبهم.

وعادوا وقسموا الواضح إلى أربعة أقسام: الظاهر والنص والمفسر والمحكم وكذلك قسموا المبهم إلى أربعة أقسام «على عادتهم في تربيع الأقسام» إلى خفي ومشكل ومجمل ومتشابه.

وقد قال جمهورهم بأن الظاهر والنص يقبلان التأويل، والخفي والمشكل يقبلانه كذلك. وأما المجمل فقد قالوا بأنه إذا كان بيانه قاطعاً فإنه يصبح مفسراً وإلا فإنه يصبح مشكلًا يقبل التأويل.

وبعد هذا الاتفاق بين جمهورهم اختلفوا في وجوه البيان هذه التي تقبل التأويل، أيصبح اسمها بعد التأويل مؤولًا اصطلاحاً، أم تبقى محافظة على اسمها؟ أو بعبارة أخرى الكلام الذي دخله التأويل أو قد أصبح اسمه مؤولًا أم بقي اسمه ظاهراً ولكنه ترجح أحد محتملاته؟

ذهب الفخر البزدوي في أصوله وتابعه البابرتي في التقرير الذي شرح به أصول الفخر البزدوي إلى الرأي الثاني، وهو أن المؤول لا يدخل وجوه

البيان إذ هو من وجوه النظم من جهة الوضع ـ صيغة ولغة[١] ـ فالمؤول اصطلاحاً مقابل للمشترك بترجيح أحد وجوهه بغالب الرأي[٢].

وذهب بعض الحنفية إلى أن المحتمل الذي عضده دليل يصير مؤولًا ـ كائناً ما كان اسمه قبل التأويل ـ فالمجمل مثلًا إذا دخله بيان غير شاف ثم عمل فيه الرأي والتفكير فإنه يصبح مؤولًا، وكذلك المشكل والخفي والظاهر والنص إذا حملت على أحد محاملها.

وأما المتكلمون فإن المؤول عندهم مقابل للظاهر، ولذا فإننا نرى أن محققيهم وشرّاحهم يقرنون المؤول بالظاهر، هذا مع العلم أن النص عندهم لا يدخله التأويل. و«النص» و«الظاهر» ـ كما هو معروف ـ هما قسما الواضح عند المتكلمين.

ونورد فيما يلي التعريف الذي ورد في أصول الفخر البزدوي وما دار حوله من اعتراضات وإسنادات. فقد عرف المؤول بقوله:

«ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي»[٣]. وتبعه شمس الأئمة السرخسي مختاراً نفس التعريف مع اختلاف قليل في كلمات التعريف، فقد عرّفه بقوله: «هو تبيين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد»[٤].

أما النسفي صاحب المنار[٥]، فهو كعادته ما كان له ليخرج عن الخط

---

(١) وجوه النظم من جهة الوضع عند الحنفية أربعة أقسام: العام والخاص والمشترك والمؤول.

(٢) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٤٣/١، وكذلك انظر التقرير/ أصول البزدوي للبابرتي لوحة ١٦ في المجلد الأول مخطوط دار الكتب.

(٣) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٤٣/١.

(٤) أصول السرخسي ١٢٧/١.

(٥) لا تنس أن المنار لحافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧١٠هـ قد اختصر به أصول الفخر البزدوي وأصول السرخسي وراعى في ترتيبه. ترتيب أصول الفخر.. انظر: كشف الأسرار/ المنار ٣/١.

الذي ارتضاه أستاذه الفخر البزدوي، بل إنه ليختار التعريف بألفاظه عينها ومعانيها دون تقديم أو تأخير. فهو يعرف المشترك بنفس تعريف الفخر البزدوي[1].

وأما تعريف صدر الإسلام ـ أخي الفخر ـ البزدوي فهو شرح لتعريف أخيه الفخر البزدوي إذ يقول: «المؤول اسم لمشترك تناول بعض ما دخل تحته بدليل غير مقطوع به من القياس ونحوه».

وقد وردت عدة اعتراضات على تعريف الفخر البزدوي الذي يمثل محور التعريفات، ومن هذه الاعتراضات:

وقد أورد الفخر في التعريف قيدين غير لازمين، أولهما «من المشترك» والثاني «بغالب الرأي».

فالقيد الأول ـ من المشترك ـ يقضي بأن المؤول لا يكون إلا من المشترك، بينما أورد صاحب الميزان أن الخفي والمشكل والمشترك والمجمل إذا زال إشكالهما بدليل فيه شبهة ـ كخبر الواحد والقياس ـ يسمى مؤولًا[2].

وكذلك القاضي أبو زيد فإن عبارته توحي بأنه يرى الرأي الذي ارتضاه صاحب الميزان فهو يقول: وكذا المراد من الكلام متى خفي لدقته فأوضح بالرأي، كان مؤولًا[3] والكلام يخفى في حالات المبهم جميعاً، إلا أن المتشابه أيسنا من معرفة معناه في هذه الدنيا فبقيت الأقسام الثلاثة الأخرى ـ من خفي ومشكل ومجمل ـ قابلة لأن تصبح مؤولة.

ولذا فقد تأول بعضهم لتعريف فخر الإسلام بأن معنى «من المشترك» ما فيه نوع خفاء، حتى يدخل فيه الخفي والمشكل والمجمل فإنها تحتمل التأويل، وتأوّلوا قوله: «بغالب الرأي» أي بالدليل الظني، فيكون معنى

(١) انظر: فتح الغفار/ المنار ١/١١١، وكشف الأسرار/ المنار ١/١٤٠.
(٢) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ١/٤٤، وحاشية الإزميري/ المرآة ١/١١٨ ـ ١١٩.
(٣) كشف الأسرار/ البزدوي ١/٤٤.

تعريف الفخر البزدوي بأنه «ترجيح أحد الوجوه التي يحتملها اللفظ الذي فيه خفاء بدليل ظني» وحتى بعد هذا التأويل الذي يخرج عن ظاهر التعريف بلا دليل، يبقى التعريف غير جامع. فإنه يرد عليه «الظاهر والنص» ـ عند الحنفية ـ فإنهما يحتملان التأويل فهذان قد خرجا من التعريف مع أنهما يجب أن يدخلا فيه، لأن «الظاهر والنص» إذا حملا على بعض وجوههما يصيران مؤولين بلا خلاف[1] وكذلك نقول بأن هذا التأويل لا يعنيه الفخر من ألفاظه فهو يعرف المشترك ثم يعرف بعده المؤول فيقول: «ما ترجح من المشترك. . .».

ومن المعروف في علم الأصول أن المعرَّفة إذا أعيدت معرفة فإنها تكون نفس الأولى ـ وهذا بخلاف النكرة فقد تكون غير الأولى[2] وهذا هو رأي الزجاج والفراء وخالفهم فيه الجرجاني[3].

ولذا، فمقصود الفخر البزدوي هو المشترك في الاصطلاح وليس هو المشترك اللغوي كما أراد أن يتأول له بعض الشارحين. ويكون المراد من غالب الرأي هو النظر والتأمل في الصيغة وفي السياق والسباق، ولذا ففي تعريف البزدوي يخرج المشكل والخفي والمجمل إذا لحقها دليل ظني فإنها تصبح مسألة لغة لا اصطلاحاً (أي مطلق التأويل الذي هو رفع الخفاء بظني) وهذا أولى من التأويل البعيد الذي حمل عليه التعريف، وبه تندفع الاعتراضات التي أوردت عليه.

ملاحظة: قد يشكل على المرء إيراد المؤول في أقسام النظم فقد

---

(١) فتح الغفار/ المنار ١١٢/١.

(٢) المعرفة إذا أعيدت سواء كانت «أل» للعهد أو للجنس، فإن الثاني نفس الأول، في هذا المعنى ورد الأثر في تفسير سورة الانشراح «لن يغلب عسر يسرين»، وقد أورده الإمام مالك في الموطأ بسنده، قال: «كتب أبو عبيدة بن الجراح إلى عمر بن الخطاب يذكر له جموعاً من الروم، وما يتخوف منهم، فكتب إليه عمر بن الخطاب: (أما بعد فإنه مهما نزل بعبد مؤمن من منزل شدة يجعل الله بعده فرجاً، وإنه لن يغلب عسر يسرين. . .)» الموطأ ٢٩٦/١.

(٣) تفسير الرازي ٤٥٧/٨.

أورده معظم الحنفية أحد أقسام أربعة في وجوه النظم وضعاً - وضع اللفظ للمعنى - وهي العام والخاص والمشترك والمؤول. ولعل صدر الشريعة نظر إلى هذا الإشكال وهو أن المؤول جاء بنظر المجتهد في المشترك، ولم يأتِ المؤول من الصيغة والنظم، ومن ثم فقد أسقط صدر الشريعة هذا القسم من أقسام النظم بينما سلك الحنفية بجمهورهم التقسيم الرباعي والتربيع في كل قسم. وللإجابة على هذا الإشكال نقول: إن المؤول وإن كان قد عرف برأي المجتهد إلا أن الحكم يبقى مضافاً إلى الصيغة فيبقى المؤول من أقسام النظم لغة وصيغة، وذلك تماماً كالمجمل إذا لحقه البيان بخبر الواحد، فإن الحكم يضاف إلى النص المجمل لا إلى خبر الواحد.

ثم لا بد من ملاحظة نقطة أخرى: أن المشترك يدل بنفسه على أحد معنييه، والقرينة التي رآها المجتهد هي فقط دفع المزاحمة، فبقيت صيغة المشترك نفسها هي التي تدل على الحكم لا القرينة التي تدفع المزاحمة. وإذا فالمؤول من أقسام النظم صيغة لأن الصيغة هي التي تدل على الحكم[1].

المسألة الثانية: التأويل في اصطلاح المتكلمين

ذكرنا كثيراً أن المؤول عند المتكلمين يقابل الظاهر، فالأصل أن يحمل الكلام على ظاهره، فالعام على عمومه، والمطلق على إطلاقه، واللفظ على حقيقته دون مجازه، والتأسيس أولى من التأكيد، والتباين أولى من الترادف، والاستقلال أولى من الإضمار، والانفراد أولى من الاشتراك. هذا هو الأصل الذي يسلكه كل من أراد أن يأمن العثار وهو يعمل في رياض الفقه والاستنباط.

ولكن الظاهر أحياناً يقترن بقرائن أو يحف بأدلة من خارجه يرى معها أن حمل اللفظ على غير ظاهره أرجح وأولى. فحمل اللفظ الظاهر على غير

(١) انظر: كشف الأسرار/ المنار ١٤٠/١، وكشف الأسرار/ البزدوي ٤٤/١، وفتح الغفار/ المنار ١١٢/١.

ظاهره بدليل هو المؤول عند المتكلمين فقد يحمل اللفظ العام على الخاص والمطلق على المقيد، وقد يحمل اللفظ على التأكيد دون التأسيس. وكل هذا كما ذكرنا إذا وجد الدليل الذي يرجح معه حمل اللفظ على غير ظاهره.

ولذا فيمكننا القول بأن التأويل عند المتكلمين هو حمل اللفظ الظاهر على غير ظاهره بدليل يجعل المرجوح راجحاً.

والتعريف كما ترى يتكون من أربع فقرات:

١ ـ **أولاها:** حمل اللفظ الظاهر، وذلك لبيان أن المؤول والظاهر من أقسام النظم والمتن، وكذلك للتأكيد على أن التأويل يتطرق إلى الظاهر فحسب دون النص الذي لا يحتمل التأويل.. وكلمة حمل الذي تصدر بها التعريف توحي بأنه لا بد للتأويل من حامل يكون أهلًا لهذا الحمل وهو المجتهد أو المتأول. ومع ذلك يبقى المؤول من أقسام النظم مع دخول رأي الفقيه فيه لأن الحكم ـ كما أسلفنا ـ يضاف إلى اللفظ دون الرأي.

٢ ـ **والفقرة الثانية:** على غير ظاهره، وحمل اللفظ على غير ظاهره خلاف الأصل فلا بد أن يكون هنالك دليل يستند إليه المتأول في إخراج اللفظ عن ظاهره.

٣ ـ ولذا تأتي الفقرة الثالثة «بدليل» في مكانها الطبيعي، والدليل قد يكون ضعيفاً أي مرجوحاً أو مساوياً أو راجحاً. فجاءت الفقرة الرابعة.

٤ ـ «يجعل المرجوح راجحاً» للتدليل على أن الدليل راجح، لأن الدليل غير الراجح «المرجوح والمساوي» لا يستطيع أن يجعل المرجوح «خلاف الظاهر» راجحاً «أي على الظاهر».

وهذا التعريف يكاد يشبه تعريف ابن الحاجب في مختصره إذ يقول في تعريف التأويل «حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، بدليل يصيره راجحاً»[1].

---

(١) مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب مع شرح عضد الملة والدين عليه ١٦٨/٢.

ويعرفه الفخر الرازي في المحصول بقوله: «التأويل: عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن»[(١)].

وهذا هو نفس تعريف الإمام حجة الإسلام الغزالي: «هو احتمال يعضده دليل يصيره به أغلب على الظن من الظاهر»[(٢)].

وقد عقب ابن الحاجب على تعريف الغزالي قائلًا: «وهو ضعيف لأن الاحتمال ليس بتأويل»[(٣)] فالتأويل هو الحمل، وكذلك يرد على عكس التعريف التأويل المقطوع به فإنه تأويل ولا يصدق عليه الحد، فالدليل في التأويل المقطوع به يفيد القطع ولا يفيد الظن، وهذا هو نفس تعقيب الآمدي على تعريف الغزالي[(٤)].

أما إمام الحرمين «الجويني» فقد قال: «التأويل: رد اللفظ الظاهر إلى ما إليه مآله»[(٥)]، فالتأويل هو الحمل عند الجويني، وليس هو الاحتمال كما قال الرازي والغزالي، وإن كان في التعريف دور لأن التأويل والمآل هما مادة واحدة، وكذلك في التعريف غموض بحيث لا يفهم إلا بعد الشرح والتطويل.

أما الآمدي فيقول: «التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان هو: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له. وأما التأويل الصحيح: فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه «مع احتماله له بدليل يعضده»[(٦)].

---

(١) الأصفهاني/ المحصول ٤٨/٣ مخطوط دار الكتب.

(٢) المستصفى ٣٨٧/١.

(٣) مختصر ابن الحاجب ١٦٩/٢.

(٤) الإحكام للآمدي ٧٤/٣.

(٥) انظر: البرهان للجويني لوحة ١٠٦/ب مخطوط الأزهر وكذلك شرح الأصفهاني/ المحصول ٤٨/٣/ب.

(٦) الإحكام للآمدي ٧٥/٣.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثاني

بين التفسير والتأويل

كنا قد أسلفنا في معنى التفسير والمفسر لغة أن التفسير مأخوذ من الفسر وهو الإظهار. ولذا يقال لوصف الطبيب تفسرة لأنها تكشف عما في الباطن. وقال بعض أهل اللغة: هو مأخوذ من السفر والإسفار وهو الإظهار والكشف. ولهذا سمي السفر سفراً لأنه يكشف عن خلق الرجل. ولذا فالمفسر مقلوب من السفر كما يحصل في كثير من الأفعال كجبذ وجذب وطمس وطسم وغيرها[1].

وقد اختلف المفسرون فيما بينهم وبين الفقهاء حول علاقة التفسير بالتأويل، أهما مترادفان؟ أم لكل معناه اللغوي والاصطلاحي؟

أما قدماء المفسرين فإنهم يسوون بين التفسير والتأويل. ولذا نرى مفسراً كابن جرير الطبري كثيراً ما يردد كلمته المشهورة «القول في تأويل هذه الآية ـ أي تفسيرها ـ»[2].

وهذا هو الرأي الذي يراه الألوسي صاحب روح المعاني إذ يقول: «والتأويل التفسير كما قاله غير واحد»[3] ويقول في مقدمة تفسيره (روح

(١) راجع أساس البلاغة ٧١٤، والمفردات في غريب القرآن ٣٨٠، والقاموس المحيط ١١٠/٢، ولسان العرب ٣٦١/٦، والمصباح المنير ٦٤٧/١.

(٢) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ١٠٣.

(٣) روح المعاني للألوسي ٥٢٢/١.

المعاني) في إنكار الفرق بين التفسير والتأويل: «وإن كان المراد الفرق بينهما فحسب ما يدل على اللفظ مطابقة.. فلا أظنك في مرية من رد هذه الأقوال القائلة بالاختلاف - أو بوجه ما فلا أراك ترضى إلا أن في كل كشف إرجاعاً، وفي كل إرجاع كشفاً فافهم»[1].

وممن ارتضى التسوية بينهما من أهل اللغة أبو عبيدة.

يقول ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص: «فأما قدماء المفسرين فلفظ التفسير والتأويل عندهم سواء كما يقول ابن جرير: القول في تأويل هذه الآية أي - في تفسيرها -، ولما كان هذا معنى التأويل عند مجاهد وهو إمام التفسير، جعل الوقف على قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، فإن الراسخين في العلم يعلمون تفسيره. وهذا القول اختيار ابن قتيبة وغيره من أهل السنة»[2]. وقد سئل أحمد بن يحيى عن التأويل فقال: «التأويل والمعنى والتفسير واحد»[3].

ويبدو لي أن ابن عباس - رضي الله عنهما - كان يرى أن التأويل والتفسير بمعنى واحد. فقد نقل عنه عبدالرزاق وغيره أنه قال: «تفسير القرآن على أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله عز وجل، فمن ادّعى علمه فهو كاذب»[4] وكأن ابن عباس يشير إلى النوع الرابع من التفسير - وهو الذي لا يعلمه إلا الله عز وجل -، أي الصفات والحروف المقطعة، وهذه باتفاق المفسرين مما عناه الله عز وجل - وهو أعلم - بقوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾.

---

(١) روح المعاني ٤/١ - ٥، والكشف هو التفسير والإرجاع هو التأويل.

(٢) تفسير سورة الإخلاص ١٠٣، وكذلك القرطين لابن مطرف الكناني «أو غريب القرآن ومشكله لابن قتيبة» ٩١/١ - ٩٦ .ويقول: «إذا جاز لرسول الله ﷺ أن يعرف المتشابه، جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته - رضي الله عنهم - فقد علم علياً - رضي الله عنه - التفسير، ودعا لابن عباس رضي الله عنه فقال ﷺ: **«اللهم علمه التأويل وفقهه في الدين»**.

(٣) لسان العرب ٣٤/١٣.

(٤) انظر: الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية من كتاب نفائس ١٠٩.

وأما المتأخرون من المفسرين كالثعلبي وغيره فيفرقون بين التفسير والتأويل، وإن كانت آراؤهم مختلفة في الأساس الذي يبنى عليه التفريق بينهما.

١ ـ فالثعلبي مثلًا يرى أن التفسير هو كشف معاني الألفاظ المبهمة، وأما التأويل فهو صرف الآية إلى معنى تحتمله يوافق سباقها وسياقها[١].

٢ ـ أما الراغب الأصفهاني فقد فرّق بين التأويل والتفسير من ناحيتين:

أ ـ **الناحية الأولى**: أن التفسير أعم ويكثر استعماله في حل غريب الألفاظ والمفردات، بينما التأويل يستعمل في معاني الجمل وتصريف معانيها.

ب ـ **الناحية الثانية**: أن التأويل لا يستعمل إلا في الكتب الإلهية خاصة بينما التفسير يستعمل في الكتب الإلهية وغيرها. وذلك أن الكلام في الكتب الإلهية يحتاج إلى دقة، فلا يلقى على عاهنه إذ لا بد من أهل للتأويل، ولأن استخراج لطائف معاني الجمل والربط بين المتقدم والمتأخر لا بد له من كفاءة وأهلية. بينما التفسير الذي يستعمل في المفردات ليس بحاجة إلى ذهن صاف وقلب شفاف.

٣ ـ وأما أبو منصور الماتريدي فهو يرى أن التفسير هو القطع على مراد الله تعالى، ولذا فلا بد له من دليل قاطع. وأما التفسير بالرأي فهو غير جائز لأنه لا يقطع على إرادة المولى ـ جل وعز ـ على معنى معين دون دليل يستند إليه. ولذا فقد قال ﷺ: «**من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار**»[٢] وذلك لأنه شهادة على الله بما لا يؤمن أن يكون كذباً. وأما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأي دون القطع[٣].

---

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ١٠٤.

(٢) رواه أحمد في المسند ط.المعارف تحقيق شاكر ٥/٢١٧، حديث رقم ٣٦١٣ قال الشيخ شاكر: رواه الشيخان والترمذي والنسائي في تفسيريهما، وابن أبي حاتم وابن جرير كما في تفسير ابن كثير ٧/٤٢٠.

(٣) التقرير/ أصول البزدوي للبابرتي ١/لوحة ١٦ مخطوط دار الكتب وكذلك كشف الأسرار/ البزدوي ١/٤٥.

٤ ـ وقريب من رأي الماتريدي رأي من ادّعى أن أساس التفريق بين التأويل والتفسير هو أن التأويل بالرأي ـ أي بالدراية ـ وأما التفسير فهو بالمأثور ـ أي بالرواية ـ ولذا قيل: «التفسير للصحابة والتأويل للعلماء» وذلك لأن الصحابة شاهدوا التنزيل وعرفوا أسباب النزول وسمعوا من سيد الثقلين ﷺ فهم لا يتكلمون إلا عن علم. وأما التأويل فهو قول بالرأي وبيان ما يحتمله الكلام[١].

٥ ـ وقيل إن التأويل هو ترجيح احتمال للفظ يحتمل احتمالات عديدة، وأما التفسير فهو بيان معنى لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً[٢].

٦ ـ والرأي السادس يقول بأن التفسير هو معرفة المعنى للآية ومفرداتها وأما التأويل فهو الحقيقة التي تؤول إليها الآية. فالتفسير هو الإحاطة بعلمه، وأما التأويل فهو نفس ما وعدوا به. وهذا ـ والله أعلم ـ معنى قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس ١٠/٣٩].

ومن التأويل رؤية الله ـ عز وجل ـ يوم القيامة، وأما التفسير فهو معرفة أن الله ـ عز وجل ـ يرى يوم القيامة. فتأويل ما أخبر به الله عن الجنة من نعيم، وعن النار من عذاب أليم هو رؤية الحقائق نفسها. وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ . . .﴾ [الأعراف ٧/٥٣].

أما التفسير في هذه فهو تصور المعاني في الذهن، والتعبير عنها باللسان.

وحديث رسول الله ﷺ في آية: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ . . .﴾ [الأنعام ٦/٦٥].

---

(١) المصدران السابقان وكذلك روح المعاني ١/٤ ـ ٥.

(٢) لا يغيبن عن بالك أن المفسر عند الحنفية لا يقبل تخصيصاً ولا تأويلًا.

قيل: إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد[1] هذا الحديث يجلو هذا المعنى جلاءً واضحاً. وفي هذا المعنى قول كثير من السلف في آيات: هذه ذهب تأويلها، وهذه لم يأتِ تأويلها، مثل ما روى أبو الأشهب عن الحسن والربيع عن أبي العالية أن هذه الآية قرئت على ابن مسعود: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ﴾ [المائدة ٥/١٠٥].

فقال ابن مسعود: «ليس هذا بزمانها، قولوها ما قبلت منكم، فإذا ردت عليكم فعليكم أنفكسم». ثم قال: «إن القرآن أنزل حيث أنزل ومنه آي قد مضى تأويلهن قبل أن ينزلن، ومنه آي قد وقع تأويلهن على عهد رسول الله ﷺ ومنه آي قد وقع تأويلهن بعد النبي ﷺ بيسير، ومنه آي يقع تأويلهن بعد اليوم، ومنه آي تأويلهن عند الساعة ما ذكر من الساعة، ومنه آي يقع تأويلهن يوم الحساب ما ذكر من الحساب والجنة والنار...»[2].

وأخرج ابن جرير بسنده عن الحسن: تأول بعض أصحاب النبي ﷺ هذه الآية، فقال بعض أصحابه: (دعوا هذه الآية فليست لكم)[3] وأخرج ابن جرير بسنده عن ابن عمر: «هذه الآية لأقوام يجيئون بعدنا»[4].

هذه بعض آراء المفسرين في التأويل والتفسير، ولعل أرجحها هو رأي أبي منصور الماتريدي خاصة، وهو يتصل اتصالاً وثيقاً بموضوعنا الذي نحن بصدده ـ أي من زاوية النظر الأصولية ـ وهذا هو الرأي الذي ارتضاه فخر الإسلام البزدوي في أصوله، وهو الرأي الذي نهج أصوليو الحنفية سبيله وهم يتكلمون عن بيان المجمل. فقد صرحوا بأن المجمل إذا بين بقطعي فهو مفسر، وكذا كل ما لحقه بيان قطعي فهو مفسر[5]، وأما المجمل الذي لحقه بيان غير قاطع فهو مؤول.

---

(١) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ١٠٦.

(٢) تفسير ابن كثير ٢/١٠٩ ـ ١١٠، وتفسير سورة الإخلاص ١٠٦.

(٣) تفسير ابن كثير ٢/١١٠، وتفسير ابن جرير الطبري ٧/٩٦.

(٤) تفسير الطبري ٧/٩٦.

(٥) التقرير/ أصول البزدوي للبابرتي ١/لوحة ١٦ مخطوط دار الكتب، وكذلك كشف الأسرار/ البزدوي ١/٤٥.

وكنا قد أسلفنا ذكر هذه المسألة عند كلامنا عن بيان المجمل عند الحنفية، وذكرنا أن بيان الصلاة كان قاطعاً شافياً، فانتقلت الصلاة من المجمل إلى المفسَّر، بينما بيان الربا جاء غير قاطع فأصبح مؤولّا. وهذا يقفنا مرة أخرى أمام الرأي القائل بأن التفسير بالرواية والتأويل بالدراية، إذ أن التأويل لا بد فيه من إعمال الذهن، ولا بد فيه من بحث وتأمل وطلب، بينما الرأي بمنأى عن التفسير إذ لا يعتبر الرأي في معرض النصوص.

❁ ❁ ❁

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثالث

شروط التأويل

كل كلمة تخرج من فم فقيه، وكل عبارة ينطق بها مجتهد تصبح منهجاً يقتضيه العامة، وسبيلًا يسلكه السائرون على سبل السلام، ليس إرضاء لهذا المجتهد أو الفقيه ـ فهو في نظرهم بشر يعتري آراءه القصور، ويتخلل كلامه النقصان ما دام ليس معصوماً ـ وإنما يعتبرون الأخذ بكلامه إطاعة لأمر العلي القدير: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1] [النحل ١٦/٤٣].

ويرون أن الخروج من عهدة التكاليف الربانية تكون عن طريق هؤلاء الذين أخذ الله عليهم الميثاق ليبيننه للناس ولا يكتمونه ولذا كان العلماء ورثة الأنبياء علماً وعملًا، لأنهم المنارة السامقة التي يهتدي بها المدلجون، ويستضيء بسناها أبناء هذه الملة الحنيفة. ومن هنا الوعيد الرعيب الذي يتكرر في القرآن ليشد هذا النفر الذي يقود مسيرة الأمة إلى الملأ الأعلى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَشْتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۙ أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٤﴾ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ وَٱلْعَذَابَ بِٱلْمَغْفِرَةِ ۚ فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ ﴿١٧٥﴾﴾ [البقرة ٢/١٧٤ ـ ١٧٥].

ولقد كانت هذه المعاني تعيش في حس النفر الأول من الصحب

(١) النحل ١٦/٤٣ والآية بتمامها: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾.

الكرام ـ رضوان الله عليهم ـ فكانوا يرون ثقل الأمانة وعظم المسؤولية الملقاة على عاتقهم تجاه هذا الدين، إذ كان هذا الدين غضاً حياً في قلوبهم، ويعلمون أنهم بحركتهم علماً وعملًا إنما يرسمون مسار هذا الدين ويعتبرون أن خط سيرهم هو حجة لهم أو عليهم، وأن الناس يرونهم فيترسمون خطاهم، ويقتفون أثرهم. ولذا نجد أن صحابياً كأبي هريرة ﷺ يقول: لولا آيتان أنزلهما الله في كتابه ما حدثت شيئاً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ﴾[1] [البقرة ٢/١٥٩ ـ ١٦٠] ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾[2] [آل عمران ٣/١٨٧].

ثم سار السلف الصالح على هذا المسار وفي أذهانهم وفي قلوبهم هذه المسألة، حيث نجد أن أحدهم كان يتعرض لثقل تنوء بحمله الجبال إزاء كلمة واحدة يراها حقاً لا يصرفه ذلك عنها. وكان هذا هو الموقف السليم الذي يقفه جهابذة العلم من أبناء هذه الأمة الوسط. فكان موقف ابن حنبل ﷺ وصبره في محنة خلق القرآن التي امتدت أربعة عشر عاماً كاملًا، يتوالى على سجنه واضطهاده ثلاثة خلفاء على التوالي: المأمون والمعتصم والواثق، وذلك لأن ابن حنبل كان قد قال للمردوي كلمة تعد فصل الخطاب في هذا الباب. وكان المردوي قد جاءه يرجوه أن يخفف من صلابته قائلًا: «ولا تقتلوا أنفكسم» فأجابه ابن حنبل: «أموت خير لي من أن أضل هؤلاء الناس»[3]. وقيل لبشر الحافي: لو قمت فتكلمت كما تكلم أحمد، فقال: لا أقوى عليه (إن أحمد قام مقام الأنبياء)[3]. ومن وراء أحمد نرى قافلة الإيمان تسير، يقودها رهط كريم من الربانيين، ويطل من نوافذها بين الحين والآخر نفوس حفظ لنا التاريخ في طياته عنهم أحداثاً عزّ على أبناء هذا الجيل أن يتصوروها في أذهانهم فضلًا عن أن يبلغوها

---

(١) البقرة ٢/١٥٩ ـ ١٦٠: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦٠﴾﴾.

(٢) آل عمران ٣/١٨٧ .والحديث أخرجه ابن جرير بسنده.. انظر: تفسير ابن جرير ٢/٥٤.

(٣) تاريخ الفقه الإسلامي لأنيس عبادة ٢/٣٩.

بأنفسهم. ومن بين هذا النفر الكريم نرى العز بن عبدالسلام بعزته واستعلائه على قيم الأرض، وهو يتحدى الأمراء ثم يبلغ به الحد أن يبيع الأمراء، ودعنا نصغ إلى العز من وراء القرون وهو يقول لرسول الملك الصالح إسماعيل وقد جاءه يعرض عليه أن ينكسر للسلطان ليعيد إليه مناصبه فيرد العز: «والله يا مسكين ما أرضاه أن يقبل يدي، فضلًا عن أن أقبل يده، يا قوم أنتم في واد ونحن في واد والحمد لله الذي عافاني مما ابتلاكم به»[١] وكذلك بكار بن قتيبة وهو يستصغر ملك ابن طولون ويحتقره، وابن تيمية وهو يستعلي على أوحال الأرض ويقول لمن يسجنونه: «إن بستاني في صدري، إن سجني خلوة وإن قتلي شهادة وإن نفيي سياحة»[٢] ومن نوافذ الموكب الإيماني يبدو الشيخ محيي الدين النووي، وهو يقسم للعلماء والذين يرجونه البقاء في الشام، فيقول: «والله لا أسكنها والظاهر بيبرس فيها» وتتوالى الصور، وتتواكب الوفود الربانية، ولا يخلو منها مصر في أية حقبة تاريخية. هؤلاء الذين أخذ عليهم الميثاق، وحفظوا أيمانهم وعهودهم مع الله، وآلوا أن يبينوا للناس مهما تكن الأحوال، ومهما تنكرت لهم الأمم والأزمان.

إن هذه الخاطرة قدمت بها بين يدي شروط التأويل لنعلم أن هذا الأمر دين، وليعرف امرؤ عمن يأخذ دينه. ولبيان أن هذا الدين المتين يسخّر الله له بين الحين والآخر رجالًا يسددون خطى المسيرة، ويقومون ما اعوج من أعمال الناس تحت ضغط البيئة وبعد الزمن وشراسة الهجوم على هذا الدين من أعدائه، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر ٩/١٥].

وإن هذا الدين طيب ينفي خبثه كما ينفي الكير خبث الحديد: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الرعد ١٧/١٣].

---

(١) ص٨٨ مع القائد الروحي للشعب تأليف علي الجمبلاطي وأحمد محمد حسن طبع مكتبة الأنجلو.

(٢) الذيل على طبقات الحنابلة ٤٠٢/٢.

ولقد وضع العلماء شروطاً للمتأول والمؤول والتأويل لا بد من مراعاتها أثناء التأويل منها:

١ ـ أن يكون التأويل موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع. وكل تأويل خرج عن هذا فهو مردود ليس له أي اعتبار. فكل تأويل ليس من هذا القبيل هو تأويل فاسد، بل سخيف وساقط، كادعاء بيان بن سمعان أنه المقصود بالآية: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران ١٣٨/٣].

وهو من الترهات بمكان مكين، والسكوت على الجهل أولى به من هذا الافتراء البارد كما يقول الشاطبي[١]، وكذلك ادعاء المنصورية بأن زعيمهم الكسف (أبو المنصور) هو المقصود بالآية: ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ ﴿٤٤﴾﴾ [الطور ٤٤/٥٢].

«وكادعاء عبدالله الشيعي المسمى بالمهدي وكان له صاحبان أحدهما أسماه نصر الله والثاني أسماه الفتح بأنهما المقصودان بالآية: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾﴾»[٢].

وسنعرض لهذه التأويلات الفاسدة في بحث خاص ـ إن شاء الله ـ.

٢ ـ أن يكون المتأول أهلًا للتأويل، وهذا الذي قدمنا له قبل شروط التأويل.

٣ ـ أن يكون اللفظ قابلًا للتأويل، بأن يكون اللفظ ظاهراً فيما صرف عنه محتملًا لما صرف إليه فالظاهر فقط هو الذي يدخله التأويل، وأما النص فلا يقبل التأويل.

٤ ـ إذا كان التأويل بالقياس، فيشترط أن يكون القياس جلياً لا خفياً[٣].

(١) الموافقات للشاطبي ٣٦١/٣ وبيان ابن سمعان هنا زعيم الفرقة البيانية وهو كما زعم ابن قتيبة أول من قال بخلق القرآن. الموافقات ٢٦٢/٣.

(٢) الموافقات ٢٦٢/٣، سورة الفتح ١/١١٠.

(٣) هذا تقسيم الشافعية للقياس فالجلي: ما علم فيه نفي اعتبار الفارق بين الفرع والأصل، =

٥ ـ يشترط أن يكون الدليل الذي صرف اللفظ عن ظاهره أقوى من ظهور اللفظ في مدلوله أصلًا، وأما إذا كان الدليل الصارف مرجوحاً، فلا يصح أن يعمل به اتفاقاً. وأما إن استويا في القوة (الدليل وظهور اللفظ في مدلوله) حصل التعارض فلا يعمل به كذلك[1] ولذا فإنا نرى أن الإمام محمد عبده قد جانب الصواب في مسألة ـ إخضاع النص للعقل ـ أي تأويل النص بحيث يوافق العقل، يقول الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد:

(فالوحي بالرسالة الإلهية أثر من آثار الله، والعقل الإنساني أيضاً أثر من آثار الله في الوجود وآثار الله يجب أن ينسجم بعضها مع بعض، ولا يعارض بعضها بعضاً)[2].

فنحن نرى أن الإمام قد جعل العقل نداً للوحي.. وهذا تجاوز خطير.. فالوحي يبقى هو الميزان الوحيد الذي تحتكم إليه عقول البشر.

ومن ناحية أخرى فالعقول تختلف، ومن ثم يعود الأمر إلى فوضى تشريعية لا ضابط لها.

ولقد بدا تأثر الشيخ محمد عبده بهذه النظرة واضحاً في تفسيره جزء عم واقتفى أثره تلاميذه مثل محمد رشيد رضا والمغربي إذا واجههم نص غيبي لا يخضع للاختيار العقلي، يتمحلون ويؤولون النص تأويلًا يحمل النص فوق ما يحتمل، مثل مسألة تأييد الله للمؤمنين بالملائكة في بدر، والطير الأبابيل في هجوم أبرهة على الكعبة بجراثيم الجدري والحصبة، وتأويلاته في قصة خلق آدم وتأثره بنظرية التطور، وكذلك في قصة ميلاد عيسى عليه السلام.

= كقياس الأمة على العبيد في أحكام العتق. وأما القياس الخفي: فهو ما ظن فيه نفي اعتبار الفارق، كقياس النبيذ على الخمر في حرمة القليل منه، لأنه يمكن أن يكون للخمر خاصية ليست في النبيذ أخذ بسببها الحكم. انظر: أصول الفقه للخضري ٣٦٦.

(١) انظر: منية اللبيب ٢١٠، وحصول المأمول من علم الأصول ١١٩، وقواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ١١٨/٢.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي الحديث لمحمد البهي ١٣٨ .وكذلك خصائص التصور الإسلامي ومقوماته سيد قطب ١٩/١.

وختاماً لهذه المسألة أقول: ليت شعري أين العقل المجرد عن الهوى والضعف والنقص والجهل؟ ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة ٢/٢١٦] ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ بَلۡ أَتَيۡنَٰهُم بِذِكۡرِهِمۡ فَهُمۡ عَن ذِكۡرِهِم مُّعۡرِضُونَ ﴿٧١﴾﴾ [المؤمنون ٢٣/٧١].

وهذا ما أسماه إمام الحرمين بضابط التأويل. فيقول في البرهان:

(والضابط المنتحل من مسائل هذا الكتاب أن المؤول يعتبر بما يعضد التأويل به. فإن كان ظهور المؤول زائداً على ظهور ما عضد به التأويل فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد به التأويل أظهر فالتأويل سائغ معمول به، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض)[1].

❁ ❁ ❁

(١) البرهان للجويني لوحة ١٢٠/أ.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الرابع

تأويل الصحابي للحديث الذي رواه

اعتبر الشافعية تأويل الصحابي للحديث الذي رواه مقدماً على غيره، وذلك لحضوره التنزيل، وشهوده الأحوال مع الرسول ﷺ، فكان أعلم بالقرآن والحديث من غيره. ولذا فإنا نرى الشافعية يقدمون تأويل عمر ﷺ للحديث الذي رواه في الربا. وقد أخرجه الشافعي في مسنده وسننه عن عمر بن الخطاب ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء، والبر بالبر ربا إلا هاء هاء والتمر بالتمر ربا إلا هاء هاء والشعير بالشعير إلا هاء هاء**»(١) فتأويل عمر ﷺ لـ«هاء هاء» أي التقابض في مجلس العقد، ولذا فقد ذكر الشافعي أربعة أوجه للمعنى ثم رجح التقابض في المجلس، لأنه تأويل الصحابي الذي روى الحديث. وهذا التأويل رجحه النووي لأن هاء أصلها هاك وهي اسم فعل أمر بمعنى خذ، وهو قول ابن مالك والخليل(٢).

وكذلك فإن الحنبلية يقدمون تأويل ابن عمر لحديث: «**إذا رأيتموه فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا فإن غم عليكم فاقدروا له**»(٣).

قال نافع: «كان ابن عمر إذا مضى من شعبان تسعة وعشرون يوماً

---

(١) بدائع المنن ١٧٨/٢.

(٢) انظر: بدائع المنن ١٧٨/٢، والمنخول ١٧٥، والبرهان ٨٩/أ.

(٣) أخرجه الشيخان والنسائي وابن ماجه. انظر: نيل الأوطار ٢١٢/٤.

بعث من ينظر له الهلال فإن رأى فذاك، وإن لم يرَ ولم يحل دون منظره سحاب ولا قتر أصبح مفطراً، وإن حال دون منظره سحاب أو قتر أصبح صائماً»[1].

أي أن الحنبلية يعتبرون معنى قدروا: أي ضيقوا وذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبۡتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيۡهِ رِزۡقَهُۥ﴾ [الفجر ١٦/٨٩] أي فضيق عليه.

قال ابن قدامة: «والتضييق له أن يجعل شعبان تسعة وعشرين يوماً، وقد فسره ابن عمر بفعله ـ وهو راويه وأعلم بمعناه ـ فيجب الرجوع إلى تفسيره»[2].

ومن الأمثلة التي قدم بها الفقهاء تأويل راوي الحديث تقديم الشافعية والحنبلية تأويل ابن عمر لحديث المتبايعين وهو خيار المجلس، والحديث كما رواه أبو داود عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «**كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يفترقا، إلا بيع الخيار**»[3].

فابن عمر ـ راوي الحديث ـ كان يرى أن التفرق بالأبدان. قال الخطابي: «وظاهر الحديث يشهد لمن ذهب إلى أن التفرق هو تفرق البدن وعلى هذا فسره ابن عمر وهو راوي الخبر، وكان إذا بايع رجلًا فأراد أن يستحق الصفقة مشى خطوات حتى يفارقه»... ثم قال: وعلى هذا وجدنا أمر الناس في عرف اللغة وظاهر الكلام: إذا قيل تفرق الناس كان المفهوم منه التميز بالأبدان، وإنما يعقل ما عداه من التفرق في الرأي والكلام بقيد وصله»[4].

---

(١) رواه أبو داود. انظر: المغني ٩٠/٣.

(٢) المغني لابن قدامة ٩٠/٣.

(٣) انظر: مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن للخطابي حديث رقم ٣٣٠٩ جـ٩٣/٥، وقد رواه أبو داود عن حكيم بن حزام مرفوعاً بلفظ آخر: «**البيعان بالخيار ما لم يفترقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كتما وكذبا محقت البركة من بيعهما**» وأخرجه مسلم والبخاري والترمذي والنسائي وابن ماجة. انظر: مختصر أبي داود ٩٧/٥.

(٤) مختصر أبي داود مع معالم السنن ٩٣/٥، وانظر: كذلك البداية في أصول الفقه للأستاذ شرف الدين محمود خطاب ٣٢/٢.

وقد تابع ابن عمر في تأويله شريح وسعيد بن المسيب والحسن البصري وعطاء بن أبي رباح، والزهري، وهو قول الأوزاعي والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق وأبي عبيد وأبي ثور. ويدعم هذا الرأي قول ابن الأعرابي عن المفضل أن «يفترقان» بالكلام و«يتفرقان» بالأبدان[1].

ويخالف ابن عمر في تأويله النخعي والحنفية ومالك: إذ يرون أن التفرق هنا بالكلام وهو القبول بعد صدور الإيجاب وذلك لأن المتبايعين اجتمعا بالإيجاب والقبول.

ونحن نرى أن الحق مع ابن عمر ومن تابعه.. إذ أننا لو حملنا الحديث على ما يراه النخعي لخلا الحديث عن تأسيس معنى جديد ولانتفت الفائدة... إذ أن المعنى الذي ذهب إليه معروف قبل ورود الحديث ـ والله أعلم ـ.

قال الشافعي رحمه الله: (رحم الله مالكاً. لست أدري من اتهم في إسناد هذا الحديث؟ اتهم نفسه أو نافعاً؟ وأعظم أن أقول: اتهم ابن عمر)[2].

* * *

(١) مختصر أبي داود مع معالم السنن ٩٣/٥.

(٢) انظر: مختصر أبي داود مع معالم السنن ٩٥/٥.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الخامس

تأويل اللفظ العام

كل لفظ جاء من عند الشارع لا يخلو بالنسبة لعمومه من أمرين:

إما أن يقترن عمومه بقرينة سابقة أو لاحقة، أو أثناء سياقه تدل على أن العموم مقصود من اللفظ أو غير مقصود، وإما أن يخلو العام من هذه القرينة دون ورود دليل خارجي يؤيد العموم أو يعارضه. فاللفظ على هذا يكون بالنسبة لعمومه ثلاثة أقسام:

١ ـ **أولها**: أن يظهر قصد العموم من اللفظ فهذا ليس للقياس عليه من سبيل ولا يستطيع الرأي أن يتدخل ليخصص هذا العموم، وإلا كان لعباً بالدين فينتبذ: ﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأنعام ٦/٧٠].

ومن الأمثلة على هذا النوع قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [المائدة ٥/٤٤ ـ ٤٥ ـ ٤٧] فقصد التعميم ظاهر في الآيات ـ والله أعلم ـ وتخصيصها يحتاج إلى دليل، ولا دليل، ولذا فتخصيصها تحكم وهوى. ومن: اسم شرط للعموم باتفاق الأصوليين، ومن الأمثلة على هذا النوع قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾.

٢ ـ **ثانيها**: أن يبدو من خلال القرائن أو الأدلة الخارجية عدم قصد

العموم فيما أطلقه الشارع من ألفاظ، وذلك كقوله ﷺ: «**فيما سقت الأنهار والغيم العشور وفيما سقي بالسانية نصف العشور**»[1]. فلفظ (ما) اسم موصول يدل على العموم. وقد تعلق به الحنفية قائلين بأن كل ما خرج من الأرض فيه زكاة، فإن كان يروى بجهد بشري ففيه نصف العشر، وإن كان يسقى من ربه دون جهد ففيه العشر.

أما الشافعية والجمهور فقالوا: إن لفظ الحديث وإن كان للعموم إلا أنه لم يقصد به التعميم، وإنما جيء به للتفريق بين زكاة المروي من السماء وبين زكاة المروي بالنضح. ولذا لا يتمسك به للاستدلال على عموم الزكاة في الأصناف، وإنما يتمسك به للدلالة على مقدار الزكاة من الأصناف. ولذا فإنا نرى الحنفية يقولون بأن كل ما أنبتته الأرض مهما كان صنفه وكائناً ما كان مقداره يجب فيه الزكاة «فهم لا يأخذون بالنصاب في الزروع، ولا يخصصون الزكاة في أصناف معينة» بينما يرد عليهم الشافعية بالأحاديث الصحيحة كحديث أبي سعيد مرفوعاً: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**. .»[2] واستدلوا بعدم وجوب الزكاة في الخضروات بحديث عطاء بن السائب قال: «أراد عبدالله بن المغيرة أن يأخذ من أرض موسى بن طلحة من الخضروات صدقة فقال له موسى بن طلحة: ليس لك ذلك، إن رسول الله ﷺ كان يقول: «**ليس في ذلك صدقة**» رواه الأثرم في سننه، وهو من أقوى المراسيل لاحتجاج من أرسل به[3]. ولكن الحنفية أجابوا عن حديث النصاب الصحيح ـ الخمسة أوسق ـ بأنه لا ينتهض لتخصيص حديث العموم لأنه مشهور وله حكم المعلوم، وذلك لأن العام دلالته قطعية فلا يخصص بالظنيات إلا أن النفس تميل إلى مذهب الجمهور القائل بنصاب الخمسة أوسق، وذلك لأن حديث العموم صحيح، وحديث

---

(١) رواه أحمد ومسلم عن جابر وكذلك رواه أبو داود والنسائي وقال: الأنهار والعيون، انظر: نيل الأوطار ١٥٧/٤، والسانية: البعير الذي يستقى به الماء من البئر ويقال له الناضح يقال منه: سنا: يسنو: إذا استقى به.

(٢) رواه الجماعة انظر نيل الأوطار ١٥٨/٤.

(٣) نيل الأوطار ١٦٠/٤.

التخصيص صحيح. فالعام والخاص ظنيان في هذه المسألة ـ اللهم إلا إذا احتج الحنفية بعموم الآية، وهي قطعية بلا ريب، ولم تستطع الأحاديث الصحاح تخصيصها ـ وإن كان مذهب الحنفية ومن رأى هذا الرأي كابن عباس وزيد بن علي والنخعي هو الأحوط، وقد قواه ابن العربي[1].

وأما الغزالي فإنه يرى هذا النوع من العام عموماً ضعيفاً. ثم يقول بعد إيراد هذا المثال: «واللفظ عام في صيغته، فلا يزول ظهوره بمجرد الوهم، لكن يكفي في التخصيص أدنى دليل، لكنه لو لم يرد إلا بهذا اللفظ، ولم يرد دليل مخصص لوجب التعميم في الطرفين ـ الصنف ومقدار الزكاة ـ على مذهب من يرى صيغ العموم حجة»[2].

وهذان النوعان من العام:

الأول: الذي قصد الشارع عمومه.

والثاني: الذي لم يقصد الشارع عمومه ـ قد أغنانا فيهما الشارع عناء البحث والتأويل، ولذا ليس لنا أن نتأول المعنى الذي ظهر من كلام الشارع، فليس هذا مجال التأويل. والرهبة من الديان تجعلنا نتحرج أن نلج هذه الحدود التي لا يتعداها إلا من ظلم نفسه. فهذان القسمان كفيانا مؤونة البحث فيهما، لأن الشارع الحكيم قد قال فيهما كلمته.

٣ ـ أما النوع الثالث من العام فهو ما خلا من قصد التعميم أو التخصيص. وهذا هو معترك الآراء وحلبة الفقهاء، والمورد الذي يلقي به العلماء الدلاء فمنهم من يتمسك بالنص عاضّاً عليه بالنواجذ، ومنهم من يدّعي التأويل بالقياس إلا أن إمام الحرمين يضع ميزاناً لا يتأرجح في هذه المسألة بالنسبة للفقيه نفسه فيقول: «والحكم الجلي فيه أن الأمر في ذلك ليس متروكاً سدى بل على الناظر أن يزيد حكم ظنه في قياسه ومبلغ ظنه في عموم اللفظ وضعاً. فإن رجحت كفة ظنه في قياسه حكم بغالب ظنه،

(١) نيل الأوطار ٤/ ١٦٠.

(٢) المستصفى ٤٠٧/١.

وإن غلب الظن في الشق الآخر اتبع الحكم موجب اللفظ وإن استويا فقد قال القاضي: (يقف الناظر فلا يعمل بهما) وأنا أقول: «يعمل بالخبر، فإن الظنين إذا تساويا فالخبر مرجح لعلو المرتبة»[1] ونحن مع إمام الحرمين في وجوب العمل بالعام إذا استوى في ظنه دلالة العموم من اللفظ، مع التأويل. لأن الأخذ بقول القاضي يؤدي إلى تعطيل النصوص التي نزلت لتكون سلوكاً وخلقاً ومنهاجاً، ولأن وضع اللفظ يبقى أولى بالاتباع ولله در الغزالي الذي يحسم هذه المسألة في مقالته المتقدمة: «واللفظ عام في صيغته فلا يزول ظهوره بمجرد الوهم» ولأن الأوامر الربانية التي نزلت لتصنع خير أمة للناس لا يجوز أن يتوقف العمل بها لمجرد رأي يرتئيه بشر، أو بسبب طروء وهم في ذهن مجتهد[2] ثم نترك النص القائل بالعموم ونتوقف لمجرد شبهة أو وهم. والنص كما قال الجويني مقدم على القياس دون التوقف في هذا، ولقد رأينا ابن القيم رحمه الله يكتب كلاماً نفيساً في هذا الموضوع في إعلامه تحت عنوان: «لا يجوز للمفتي أن يفتي بضد لفظ النص» ويسوق أمثلة كثيرة لذلك، ثم يذكر أن السلف الصالح كان يشتد نكيرهم وغضبهم على من عارض حديث رسول الله ﷺ برأي أو قياس أو استحسان أو قول أحد من الناس كائناً من كان، ويهجرون فاعل ذلك، وينكرون على من ضرب له الأمثال، ولا يسوغون غير الانقياد له والتسليم والتلقي بالسمع والطاعة، ثم يقول:

«ولا يخطر بقلوبهم التوقف في قبوله حتى يشهد له عمل أو قياس، أو يوافق قول فلان وفلان بل كانوا عاملين بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ

---

(١) البرهان للجويني لوحة ١١٥/ب.

(٢) نسب الخضري في أصوله التوقف إلى إمام الحرمين أيضاً. فقال في مسألة التخصيص بالقياس: «ورأي القاضي وإمام الحرمين التوقف» إلا أن ما صرح به إمام الحرمين عدم التوقف على أية حال ـ وقد نقلناه آنفاً عنه ـ ولا شك أن أخذ رأي إمام الحرمين من كتابه المعروف بالبرهان هو أولى وأسلم ولعل الخضري رحمه الله وهم أو نقل عن مصدر آخر... إلا أن هذا الرأي من فم الغير لا يقوى على معارضة النص من فم الجويني نفسه... انظر: أصول الخضري ٢٠٨.

إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾[١].

ومن الأمثلة على هذا القسم قول الشافعي ﷺ بفرضية النية في الوضوء أخذاً من عموم قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**» وقد نازعته في ذلك الحنفية الذين لا يشترطون النية في صحة الوضوء.

وقد لخص ابن دقيق العيد في أحكامه هذه المراتب الثلاث للعموم تلخيصاً جامعاً مانعاً، وذلك عند شرحه لحديث: «**ليس دون خمس أوسق صدقة**» فقال رحمه الله: «إن المقصود من حديث «**فيما سقت السماء العشر**» هو بيان قدر المخرج لا بيان المخرج منه. وهذا فيه قاعدة أصولية وهي أن الألفاظ العامة بوضع اللغة على ثلاث مراتب:

إحداها: ما ظهر فيه عدم قصد التعميم، ومثل بهذا الحديث.

والثانية: ما ظهر فيه قصد التعميم بأن أورد مبتدأ لأعلى سبب، بقصد تأسيس القواعد.

والثالثة: ما لم يظهر فيه قرينة زائدة تدل على التعميم ولا قرينة تدل على عدم التعميم.

وقد وقع التنازع من بعض المتأخرين في القسم الأول في كون المقصود منه عدم التعميم. فطالب بعضهم بالدليل على ذلك. وهذا الطريق ليس بجيد لأن هذا أمر يعرف من سياق الكلام، ودلالة السياق لا يقام عليها دليل. وكذلك لو فهم المقصود من الكلام وطولب بالدليل عليه لعسر. فالناظر يرجع إلى ذوقه، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه»[٢].

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ٢٤٤/٤. [والآية من سورة النساء ٦٥/٤].

(٢) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٤٠٦/١، وراجع نفس المعاني في البرهان للجويني لوحة ١١٥/ب.

والحق أن قول ابن دقيق العيد هو القول الفصل في هذه المسألة، خاصة وهو يرد على اعتراض قد يبديه معترض بطلب الدليل على أن النص عام لم يقصد عمومه فهي مسألة دقيقة لا يدركها إلا ذوق فقيه قد فتح الله عليه، ولا يعرفها إلا قلب قد كشف الله له عن بعض علمه بنور الفرقان، ولقد أدرك الصحابة هذا واستيقنوه ولذا فلنصغ إلى كلام ابن الخطاب من وراء القرون وهو يقول: «اقتربوا من أفواه المطيعين، واسمعوا منهم ما يقولون. فإنهم تجلى لهم أمور صادقة. وذلك لقرب قلوبهم من الله وكلما قرب القلب من الله زالت عنه معارضات السوء وكان نور كشفه أتم وأقوى. وكلما بعد عن الله كثرت عليه المعارضات وضعف نور كشفه للصواب. فإن العلم نور يقذفه الله في القلب، يفرق به العبد بين الخطأ والصواب»[1] وقال مالك للشافعي ﷺ في أول ما لقيه: «إني أرى الله قد ألقى على قلبك نوراً فلا تطفئه بظلمة المعصية»[2] فهذا هو سر العلم والفرقان.. إنه نور التقوى يلقى في قلب المرء، خاصة وهو يتعامل مع نصوص إلهية أو نبوية كريمة معصومة من الزلل، فليحذر الذين يتصدرون لإفتاء الناس في أمور دينهم، وليسددوا وليقاربوا: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور ٤٠/٢٤].

❁ ❁ ❁

(١) إعلام الموقعين ٢٥٨/٤.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث السادس

التأويل بالقياس

يلتقي الحنفية مع المتكلمين ـ على الرأي الراجح عند جمهور الطرفين ـ على جواز التأويل بالقياس إلا أنهم يفترقون في مسألتين:

١ ـ **المسألة الأولى: التخصيص بالقياس**: فيمنعه الحنفية ويجيزه الشافعية والمتكلمون.

٢ ـ **المسألة الثانية: إثبات الحدود والكفارات بالقياس**: فيجيزه الشافعية دون الحنفية.

أما بالنسبة لاتفاقهم على جواز التأويل بالقياس فبالنسبة إلى الحنفية يثبتون جواز التأويل بالقياس في تعريفهم للمؤول.

يقول الفخر البزدوي في تعريف المؤول: «ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي»[(١)] وهذا هو نفس تعريف شمس الأئمة السرخسي إذ يقول: «وأما المؤول: فهو تبيين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد»[(٢)] ولقد بيّن الشارحون المراد بغالب الرأي بأنه: هو الظن الغالب

(١) كشف الأسرار على أصول البزدوي ٤٣/١، وكذلك التقرير/ أصول البزدوي مجلد ١ لوحة ١٦.

(٢) أصول السرخسي ١٢٧/١.

سواء حصل من خبر الواحد أو القياس أو التأمل في الصيغة[١].

ولذا فلقد كان تعريف شمس الأئمة غنياً عن الشرح لأنه بيّن المراد بالرأي في نفس التعريف إذ قال: «والاجتهاد» ومن المعلوم أن القياس قائم على الاجتهاد. وزاد الحنفية بأن الخفي والمشكل والمجمل إذا زال عنها الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مؤولًا أيضاً على ما صرح به في التقويم، وكذلك «الظاهر والنص» إذا حمل على بعض محتملاته يصير مؤولًا بلا خلاف[٢].

هذا من جهة الحنفية.

أما الشافعية ومن ورائهم المتكلمون فإنهم يجيزونه بالقياس على الرأي الراجح فقد ذكر في الإرشاد ثلاثة أوجه للتأويل بالقياس.

«**أحدها**: المنع.

والثاني: - وهو الصحيح - الجواز، لأن ما جاز التخصيص به جاز التأويل به، كأخبار الآحاد.

والثالث: بالجلي دون الخفي»[٣].

والآن نعود إلى مسألة التخصيص بالقياس، التي يجيزها الشافعية والمتكلمون[٤] ويمنعها الحنفية. وهذا راجع إلى اختلافهم في دلالة العام وكذلك في تعريف القياس وشروطه.

---

(١) التقرير/ البزدوي مجلد ١ لوحة ١٦ مخطوط دار الكتب وكذلك كشف الأسرار/ البزدوي ٤٣/١، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار ١٤٠/١، وفتح الغفار/ المنار ١٤٠/١.

(٢) الإزميري/ المرآة ١١٨/١ - ١١٩.

(٣) على ما في البحر المحيط ١١٢/٢/أ. مخطوط دار الكتب.

(٤) إن كلام فخر الدين الرازي في تفسيره يدل أنه لا يجيز التخصيص بالقياس فهو عند آية: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥/٤] - يقول: «ظاهر الآية يدل على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس، لأنه يدل على أنه تجب متابعة قوله وحكمه على الإطلاق، وإنه لا يجوز العدول عنه إلى غيره، ومثل هذه المبالغة المذكورة في هذه الآية قلما يوجد في شيء من التكاليف. وذلك يوجب تقديم عموم القرآن والخبر على حكم القياس» تفسير الفخر الرازي ٢٥٣/٣.

أما الحنفية فإنهم يرون أن دلالة العام قطعية ولذا فلا يقوى على تخصيصها إلا قطعي الدلالة مثلها، ولذا فلا يقوى على تخصيص عموم الكتاب ظني كخبر الآحاد والقياس.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالحنفية: يشترطون أن يكون المخصص دليلًا مستقلًا مقترناً. أما من ناحية الاستقلال فلا يجيزون التخصيص بالاستثناء والصفة والشرط، ومن ناحية الاقتران فإنهم يرون أن الدليل المتراخي ناسخ. «لأنه إسقاط لموجب اللفظ، غير أن النسخ: إسقاط لموجب اللفظ العام في بعض الأزمان، والتخصيص: إسقاط لموجب اللفظ في بعض الأعيان»(١).

أما الشافعية فإنهم يرون أن التخصيص: إيضاح وبيان ولذا فلا يجوز اقتران الناسخ بالمنسوخ عندهم بينما يجوز في حالة التخصيص اقتران المخصص بالعام.

ولذا فإن الحنفية يرون أن مباح الدم إذا التجأ إلى الحرم فقد عصم دمه، وذلك لعموم الآية: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ﴾ [آل عمران ٩٧/٣] بينما يرى الشافعية أن الحرم لا يمنع من استيفاء القصاص لأن حرمة الحرم لا تسقط حقوق الآدميين، ولذا فلقد رأينا أن الشارع أباح القتال فيه: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة ١٩١/٢].

وأجاز إقامة الحد على قاطع الطريق في الحرم.

ولعل نظرة المتكلمين في مسألة التخصيص هذه أدق وأصوب وأقرب إلى روح الشرع.

أما مسألة إثبات الحدود والكفارات بالقياس فالحنفية يمنعونها.

وإن كان الغزالي قد أخذ عليهم مخالفة قاعدتهم هذه في إلحاق الأكل

---

(١) انظر: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ١٧٦/١.

بالجماع في كفارة الصيام إذ أن الوارد في كفارة الصيام هو الجماع فقط وذلك كما جاء في الحديث الذي رواه السبعة عن أبي هريرة قال: أتى رجل إلى النبي ﷺ فقال: هلكت. قال: «**وما شأنك؟**» قال: وقعت على امرأتي في رمضان...[1].

إلا أننا نقول دفاعاً عن الحنفية أنهم لم يثبتوا الكفارة بالقياس. وإنما استندوا على عموم الحديث عن أبي هريرة «أن رجلًا أفطر في رمضان فأمره رسول الله ﷺ أن يعتق رقبة...»[2] والفطر يعم الجماع والأكل وغيرهما. وقال مالك بقول الحنفية.

ولكن هذا الاعتراض يعود على الشافعية أنفسهم وعلى الحنابلة الذين يثبتون الكفارات بالقياس إلا أنهم في هذه المسألة لم يلحقوا الأكل بالجماع. بل حملوا الحديث الذي ورد بإطلاق الإفطار على المقيد بالجماع، وادّعوا بأن الكفارة ثبتت على خلاف القياس، ولذا يلتزم بالنص فقط إذ الضرورة تقدر بقدرها.

إلا أن رأي الحنفية والمالكية في هذه المسألة يبقى أحوط وأدق والأخذ به أسلم. لأن الحديث العام ظاهر في الإفطار وكذلك فتخصيص الكفارة بالجماع دون الأكل أمر لم تستسغه نفسي طيلة حياتها.

ومرة أخرى أورد الغزالي في المستصفى[3] على الحنفية إلحاقهم النباش بالسارق، وقال: إن هذا إثبات للحد بالقياس، إلا أننا كنا قد تعرضنا لهذه المسألة في مبحث الخفي في باب المبهم، وذكرنا بأن الحنفية يثبتون الحد في هذه المسألة بعبارة النص وفي حالة قطع الطرار يثبتون الحد بدلالة

---

(١) الدين الخالص ٣٨٤/٨ والسبعة هم: الشيخان (البخاري ومسلم) والأربعة (أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة) وأحمد.

(٢) رواه مالك ومسلم والدارقطني والبيهقي وأبو داود... انظر: الدين الخالص ٣٩١/٨.

(٣) المستصفى للغزالي ٣٣٤/٢.

النص[1] فقد صرح ابن نجيم والكمال بن الهمام في هذه المسألة بقولهما: «... فيه حده دلالة لا قياساً»[2].

وبعد هذا لم يبقَ مجال لاعتراض الغزالي الذي أورده لنقض قاعدة الحنفية بفروعهم.

أما المتكلمون وعلى رأسهم الشافعية فيرون جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس. جاء في البحر المحيط للزركشي ما نصه «يجوز إثبات الحدود، والكفارات، والمقدرات: التي لا نص فيها ولا إجماع بالقياس عندنا، خلافاً للحنفية، قاله القاضي أبو الطيب[3]، وابن السمعاني[4]، والأستاذ أبو منصور[5] وقال: فأما الاستدلال على المنصوص عليها بالقياس فجائز وفاقاً.

وحكى الباجي[6] عن أصحابهم كقولنا، وحكاه القاضي[7] في التقريب عن الجمهور من أصحاب مالك والشافعي وغيرهما وقال: إنه صحيح.

وقد قال الشافعي رحمه الله في الأم: ولا يقطع من قطاع الطريق إلا من أخذ منهم ربع دينار فصاعداً قياساً[8] أي قياساً لقاطع الطريق على السارق في النصاب.

ومن الواضح أن الشافعي قد خصص عموم نص: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ

---

(١) انظر: كشف الأسرار/ البزدوي ٣٥٨/٢، وكذلك كشف الأسرار/ المنار للنسفي ١٤٨/١، وحاشية الإزميري/ المرآة ٤٠٨/١، وشرح ابن ملك/ المنار ٣٦٢.

(٢) فتح الغفار/ المنار ١١٥/١، وتيسير التحرير ١١٥/١.

(٣) القاضي أبو الطيب الطبري المتوفى سنة ٤٥٠هـ.

(٤) هو أبو المظفر بن السمعاني المتوفى سنة ٤٧١هـ.

(٥) أبو منصور الماتريدي.

(٦) أبو الوليد الباجي شيخ المالكية في الأندلس في القرن الخامس الهجري.

(٧) القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي.

(٨) البحر المحيط للزركشي مخطوط دار الكتب المصرية ٦/٣/ب.

أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ . . .﴾ [المائدة ٥/٣٣].

وقد أوردنا هاتين المسألتين لأن التخصيص نوع من أنواع التأويل إذ هو خروج عن ظاهر النص ـ وهو العموم ـ فكان لا بد من تناوله بالبحث ونحن بإزاء التأويل بالقياس.

❁ ❁ ❁

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث السابع

حكم التأويل

يرى الحنفية[1] أن المؤول يجب العمل به كالظاهر. إلا أنهم يفرقون بين المؤول والظاهر من ناحية أن المؤول يجب العمل به مع احتمال الغلط والسهو، بخلاف الظاهر وذلك لأن التأويل، إما أن يستند إلى رأي، ورأي المجتهد يحتمل الخطأ والصواب ـ إلا عند المعتزلة ـ فهم يخالفون أهل السنة بأن المجتهد رأيه صواب دائماً.

وإما أن يستند التأويل إلى خبر الواحد، وهو حجة ظنية لا تفيد القطع[2] (العلم) ويشبه الأصوليون العمل بالمؤول كمن وجد ماء لا يعرف نجاسته من طهارته، فإنه يتوضأ ويصلي، ولكن إذا تبين له نجاسة الماء فيما بعد أعاد الصلاة.

أما وجوب العمل بالظاهر فهو ثابت قطعاً. . ولا يفوتنا أن ننبه أن الشافعية والمتكلمين يخالفون الحنفية في قطعية دلالة الظاهر، فالحنفية يقولون بقطعيتها دون الشافعية القائلين بظنيتها وقد أشرنا إلى هذه المسألة في

(١) انظر: فصول البدائع ٨٦/٢، وأصول السرخسي ١٦٣/١، ابن ملك/ المنار ٣٤٩، وفتح الغفار على المنار ١١٢/١.

(٢) هذا هو قول أهل السنة والمحققين المتأخرين من الشيعة الزيدية والإمامية. وهذا ما نص عليه الشافعي في الرسالة. انظر: حصول المأمول من علم الأصول ٥٦، وقواعد التحديث ١٤٧، والمعتصر من كتاب المبتكر ١٣، والرسالة للإمام الشافعي ٩٨.

ميدان المقارنة بين الواضح عند المتكلمين وعند الحنفية.

ميدان التأويل:

يدخل التأويل على نوعين من الأحكام:

١ ـ **أولهما**: الفروع أو الأحكام التكليفية العملية. وهذا ميدان يكاد يجمع الأئمة على جواز دخول التأويل عليه. ولا ريب في هذا إذ أن المجتهد ميدانه الفقه، الذي يمثل الحل للمشاكل العملية التي تواجه المجتمع الإسلامي أثناء حركته، فالفقه يمثل اللائحة الداخلية للمجتمع المسلم فهو نتاج التفكير البشري في النصوص الربانية الممثلة في كلام الله في كتابه أو في كلام الرسول ﷺ ومن حكمة الله أن تختلف العقول والأفهام ويترتب على ذلك اختلاف الآراء التي تنبثق منها. ومن هنا اختلف الصحابة في تأويل النصوص ومن بعدهم التابعون والفقهاء.

٢ ـ **ثانيهما**: أصول العقائد والغيبيات وصفات الله تبارك اسمه ـ وقد اختلفت الآراء حول دخول التأويل في هذا المجال. ولا شك أن هذا المجال صعب المرتقى وقد انبثق علم الكلام من هذا المجال، متخذاً شعار التأويل في هذا الباب ستاراً في فترة الترف الفكري التي قعد فيها المسلمون عن الجهاد، فأشغلوا أنفسهم وأشغلوا الناس بفنون من الأفكار مستمد بعض قواعدها من التفكير الإغريقي الوثني. ولا شك أن هذا العلم دخيل على العقيدة الإسلامية لأنه يحمل دماً غريباً على الدم الإسلامي، بل كان علم الكلام نشازاً في لحن العقيدة الإسلامية المتناسق، وقد اتفق الأئمة الأربعة على ذم الكلام وأهله، وينقل ابن القيم في إعلامه قول الإمام الشافعي في أهل الكلام وحكمه عليهم بأن يضربوا ويطاف بهم في قبائلهم وعشائرهم، ثم قال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على علم الكلام[1] وقال الشافعي: (لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما كنت أظنه) وقال: (لأن يبتلى العبد بكل شيء نهي عنه غير الكفر أيسر من أن يبتلى بعلم

---

(١) إعلام الموقعين ٤/٢٤٨.

الكلام)[1]، ويقول الإمام أحمد: (لا يفلح صاحب كلام أبداً، علماء الكلام زنادقة)[2].

ولقد رجع الفخر الرازي وأبو المعالي إمام الحرمين الجويني وأبو حامد الغزالي ثلاثتهم عن علم الكلام، وكانوا قد خاضوا كثيراً فيه وسبروا أغواره، وأضاعوا شطراً من حياتهم جرياً وراء سرابه «فقد ألّف الغزالي رسالة إلجام العوام عن علم الكلام» وهو يقول في كتاب التفرقة (الحق الاتباع، والكف عن تغيير الظاهر رأساً، والحذر عن اتباع التأويلات التي لم يصرح بها الصحابة، وحسم باب السؤال والزجر عن الخوض في الكلام والبحث)[3] ويقول في فيصل التفرقة: وإذا تركنا المداهنة ومراقبة الجانب صرحنا بأن الخوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه إلا لأحد شخصين...[4] ثم يقول: (فلم يكن الكلام في حقي كافياً ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً)[5].

ومثل كلام الغزالي نقل عن الجويني، وصرح به في الرسالة النظامية في الأركان الإسلامية. وكان أبو المعالي الجويني يقول: (لقد جلت أهل الإسلام جولهم وعلومهم وركبت البحر الأعظم وغصت في الذي نهرا عنه... كل ذلك في طلب الحق وهرباً من التقليد، والآن فقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز فإن لم يدركني الحق بلطيف بره فأموت على دين العجائز... ويختم عاقبة أمري عند الرحيل بكلمة الإخلاص... فالويل لابن الجويني).

وكان يقول لأصحابه: (يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلت به)[6].

---

(١) إعلام الموقعين ٢٤٨/٤ وكذلك تلبيس إبليس ٩١.
(٢) تلبيس إبليس ٩١.
(٣) إعلام الموقعين ٢٤٦/٤.
(٤) فيصل التفرقة ٩٠.
(٥) فيصل التفرقة ٩١.
(٦) تلبيس إبليس ٩٣.

وعلى كل حال، فكل ما كتب في علم الكلام إنما كان في حقبة تاريخية قد تكون ظروفها اقتضت ذلك إلا أنه أصبح الآن فضولًا أن ندرس علم الكلام أو أن نضيع وقتنا عبثاً في الاطلاع على ما لا طائل وراءه اللهم ـ إلا إضاعة العمر والأجر معاً ـ وإنما فائدة علم الكلام الآن هي دراسة تاريخية فقط ليس لها أية صلة في دنيا الناس والواقع. وهذا هو رأي الأستاذ محمد يوسف موسى في تقديمه لكتاب الإرشاد[١]. ويرى ابن القيم أن هذا النوع من التأويل هو السبب في فساد الأديان. فلقد أنكر بعض المتأولين الدار الآخرة وتأولوا نصوص المعاد. وأنكر الرافضة فضائل الخلفاء الراشدين، وتأوّلوا النصوص الواردة في ذلك. وتأوّل المعتزلة أحاديث الرؤية مؤيدين مذهبهم بإنكار الرؤية وتأولت القدرية نصوص القدر، وكذلك الخوارج أولوا النصوص حتى توافق أهواءهم، وكذلك القرامطة والباطنية الذين تأولوا الدين كله، ثم يقول ابن القيم: (فأصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يرده الله ورسوله بكلامه ولا دل عليه أنه مراده وهل اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل؟ وهل وقعت الأمة في فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل فمن بابه دخل إليها؟ وهل أريقت دماء المسلمين في الفتن إلا بالتأويل؟)[٢].

وينقل ابن القيم ـ رحمه الله ـ في كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية عن سلف هذه الأمة من الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ والتابعين وعن تابعي التابعين وعن الأئمة الأربعة وأتباعهم وكان مما نقله عن أبي العباس بن سريج الشافعي ـ وهو إمام الشافعية في زمانه ـ قوله: (وفي الآي المتشابهة في القرآن نقبلها ولا نردها، ولا نتأولها بتأويل المخالفين، ولا نحملها على تشبيه المشبهين، ولا نزيد عليها ولا ننقص منها، ولا نفسرها ولا نكيفها ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية، ولا نشير إليها بخواطر القلوب، ولا بحركات الجوارح بل نطلق ما أطلقه الله

(١) انظر مقدمة كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة.

(٢) إعلام الموقعين ٤/٢٥٠.

عز وجل ونفسر ما فسره النبي ﷺ وأصحابه والتابعون والأئمة المرضيون من السلف المعروفين بالدين والأمانة، ونجمع على ما أجمعوا عليه ونمسك عما أمسكوا عنه.

ونسلم الخبر الظاهر والآية الظاهرة تنزيلها لا نقول بتأويل المعتزلة والأشعرية والجهمية والملحدة والمجسمة والمشبهة والكرامية والمكيفة بل نقبلها بلا تأويل ونؤمن بها بلا تمثيل، ونقول الإيمان بها واجب.. والقول بها سنة.. وابتغاء تأويلها بدعة)[1].

ولعمر الحق إن قول ابن سريج هذا يعتبر منهاجاً يقتضى في هذا الموضوع ونبراساً يحتذى. ويورد ابن القيم رحمه الله كذلك كلام أبي جعفر الطحاوي في موضوع الصفات والمتشابهات وهو (كل ما في ذلك من الصحيح عن رسول الله ﷺ فهو كما قال ومعناه كما أراد لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام)[2].

وما كتبه ابن القيم وشيخه ابن تيمية وما نقلاه عن أئمة السلف كان لا بد منه في وقت هبّت على الإسلام عاصفة الأفكار المسمومة فانبرى لها الجهابذة وتفرّغ لها العمالقة فوأدوها وسحقوها. أما نحن اليوم فنحن نتعرض إلى ألوان أخرى كثيرة أشد وأعتى وأقوى وأنكى من هذه بل لا تعد هذه إلا فقاعات بسيطة حيال الظلمات والفتن التي أقبلت كقطع الليل المظلم. وفي لجاج هذا الخضم من الحملات المسعورة على الإسلام، والضربات القاصمة التي يحمل لواءها الهجوم الاستشراقي الماكر والصهيونية العاتية.. في هذا الوقت الذي تتعرض له معاقل الإسلام إلى الهدم من أوكار الهدّامين من أبنائنا كذلك. توارت الرؤوس، وتطامنت الهامات، ولم نرَ من يجهر بالنكير على هذه المبادىء الإلحادية التي تغزو أرضنا وتحطم أبناءنا وتعبث بمبادئنا وتدق حصوننا... اللهم إلا الندرة القليلة جداً وهم الطائفة القائمة على

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية ٦٤.

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية ٩٨.

الحق حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك. وصدق الله:

﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢١٧﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢١٨﴾﴾ [البقرة ٢/٢١٧ ـ ٢١٨] إذن فهو الإيمان والهجرة، والجهاد الذي ينجي المرء من خضم الفتن المظلمة.

وبعد هذا الهجوم الصارخ على التأويل من قبل ابن القيم ومن قبله الهجوم على علم الكلام، نرى لزاماً علينا أن ننبه إلى حقائق قد يغفل عنها القارىء وهو يستعرض الصفحات الكثيرة في إعلام الموقعين، ذماً للتأويل وتنفيراً منه وتحذيراً من الانزلاق في لجاجه.. وهذه الحقائق هي:

١ ـ إن التأويل الذي يعنيه ابن القيم هو التأويل الذي ينبعث عن الهوى النفسي:

﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ ۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٠﴾﴾ [القصص ٢٨/٥٠] ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة ٥/٤٩].

إذن فهو الهوى المقابل للحق، والقول بالتشهي المقابل للشريعة، والقول البشري القاصر الموسوم بالجهل والضيق مقابل النصوص الربانية: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص ٣٨/٢٦] أما التأويل الذي ينبثق عن القلب المخلص الذي يبحث عن مراد النصوص الشرعية فهو مطلوب شرعاً وليس بمذموم.

٢ ـ الحقيقة الثانية وقد أشرنا إليها سابقاً أن التأويل في مجال الفروع الفقهية العملية لا يمكن أن يعترض عليه أحد، وإنما الاعتراض حول التأويل الذي يدور في مجال الغيبيات التي لا قبل للعقل البشري إزاءها، ولا يحصد من تأويلها إلا أشواك الشك، ومن ثم تبذر بذور الزيغ والقلق والانحراف في القلب بما يثيره تأويلها في النفس من شكوك وما يغرسه في القلب من

وساوس... وهذه النقطة هي الأصل الذي نشأت عنه معظم الفرق ـ التي نسبت إلى الإسلام ـ عبر عصور التاريخ الإسلامي... وهذه النقطة كذلك هي إحدى الخطوط الثلاثة للمخطط الصهيوني الرهيب لتدمير وسحق المسلمين منذ رأى الإسلام النور في المدينة، وتميز بقاعدته وبرز بقيادته وجماعته[1] حتى يومنا هذا.

---

(١) لقد اتبع اليهود مخططاً يتكون من ثلاثة فروع امتدت هذه الفروع الثلاثة أو الخطوط الثلاثة حتى يومنا هذا في محاربة الإسلام. وذلك خلال عملية التدافع التي هي سنة الله في الكون: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ وهذا التدافع هو التفسير الإسلامي للتاريخ «أي الصراع بين الحق والباطل» واليهود وهم أشد الناس عداوة للذين آمنوا كانوا كذلك وراء الفساد والثورات والتدمير والحروب التي ذاقت ويلاتها البشرية خاصة خلال القرون الثلاثة الأخيرة. ولأمر ما أفرد الله سبحانه وتعالى صفحات واسعة من كتابه العزيز لبيان أخلاق هذه الأمة وتفاصيل تاريخهم، وتنكرهم للرسالات والأديان وتتبع دقائق جهالاتهم ونفوسهم. وأما الخطوط الثلاثة التي يتكون منها المخطط المدمر للإنسانية فهو:

١ ـ خط التشكيك في العقيدة. ٢ ـ والخط الثاني خط التدمير الأخلاقي من خلال إفساد المرأة ولا ننسى أن أول احتكاك بين اليهود والمسلمين في المدينة هي حادثة بني قينقاع بسبب امرأة مسلمة. ٣ ـ والخط الثالث هو خط التفتيت للأمم عن طريق إثارة النعرات القبلية والعنصرية، وليس هذا مجال عرض هذه الخطوط فهناك حوادث بارزة عبر التاريخ البشري والإسلامي بوجه خاص تبين لك بوضوح بروز هذه الخطوط وبإمكانك أن تراجع بروتوكولات حكماء صهيون (الخطر الصهيوني) لترى أنهم وراء نجاح دارون ونيتشه وماركس ـ الأب الروحي للشيوعية ـ وفرويد الأستاذ الذي جعل من العلاقات الجنسية المحرمة شيئاً طبيعياً بل واجباً ووظيفة بيولوجية لا بد من أدائها ودركايم في علم الاجتماع ونحن لا نملك الاستطراد أكثر من هذا.

وللاستزادة حول هذا الموضوع الخطير الذي يسعى لتدمير البشرية الآن ارجع إلى (أحجار على رقعة الشطرنج وليم غاركار ترجمة سعيد جزائري طباعة سنة ١٩٧٠) لترى العجائب الرهيبة المدمرة للكيان الإنساني التي وراءها يهود. وفيه يظهر أن اليهود وراء قيام الشيوعية والسوق السوداء في أوروبا ووراء الثورة الإنكليزية ثورة كرمويل، والثورة الفرنسية، والحرب الأهلية الأمريكية، والحرب العالمية الأولى، والحرب العالمية الثانية، والتمهيد الآن للحرب العالمية الثالثة. والكتاب يقع في ٢٦٤ صفحة وراجع كذلك فصل اليهود الثلاثة في كتاب: التطور والثبات في حياة البشرية للأستاذ محمد قطب وكذلك سلسلة كتب الأستاذ عبدالله التل عن اليهودية «خطر اليهودية على الإسلام =

وهذا هو المتشابه في القرآن الذي نهى الله عن البحث عنه والتنقيب عليه، بل وصم الذين يتبعونه بالزيغ والانحراف. وكذلك تأويل صفات الله عز وجل التي وردت في القرآن، كاليد ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، والعين ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾، والاستواء ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾، والنزول في الحديث الشريف وغير ذلك مما لا يجني الباحث فيه إلا خيبة وخسراناً وشكاً وقلقاً.

وينقل (صديق خان) عن الشوكاني مذاهب ثلاثة حول تأويل الآيات المتصلة بالعقيدة وبأصول الدين والإيمان وهي:

١ ـ **أولها**: بأنه لا مدخل للتأويل فيها بل يجري على ظاهرها ولا يؤول شيء منها وهذا هو قول المشبهة.

٢ ـ **والمذهب الثاني وقد نسبه ابن برهان إلى السلف وهو**: أن لها تأويلًا ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل.

٣ ـ **والمذهب الثالث**: أن هذه الآيات مؤولة.. وقد عاد ابن برهان ونسب المذهب الثاني والثالث إلى الصحابة وأبطل الأول.. والمذهب الثالث منسوب إلى الإمام علي ﷺ وابن عباس وأم سلمة ﷺ أجمعين[1].

إلا أن الذي نعرفه عن السلف خاصة الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أنهم كانوا يتوقفون في مثل هذه الآيات[2].

❁ ❁ ❁

= والمسيحية» و«الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام» و«جذور البلاء» وهي كتب قيمة تستحق الدراسة ـ لا الاطلاع فحسب ـ حتى لا تذهب الصفوة ممن تبقى في جيلنا ـ الهابط العابث ـ طعماً لشباك الصهيونية، وحتى لا تعمل الأيدي المسلمة في خدمة مخططات صهيون وهي لا تدري ﴿وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ۝٥٤﴾ [آل عمران ٣/٥٤]، ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾ [فاطر ٣٥/٣٤] وإن لم ينتبه المخلصون من أبناء هذا الدين فإنهم سيسحقون ويؤكلون.

(١) انظر: حصول المأمول من علم الأصول ١١٨.

(٢) انظر: أصول الفقه لعباس حمادة ص٤٥٠.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الثاني

المدرسة الظاهرية تعارض التأويل

وفيه مباحث:

المبحث الأول: لمحة عن موقف المدرسة الظاهرية تجاه التأويل.

المبحث الثاني: رأينا في هذا الموقف.

المبحث الثالث: أمثلة تطبيقية عن معارضة ابن حزم للتأويل. وفيه مسائل:

المسألة الأولى: غسل اليدين عند القيام من النوم.

المسألة الثانية: البول في الماء الراكد.

المسألة الثالثة: وقوع الفأر في السمن.

المسألة الرابعة: منع الاغتسال بفضل المرأة.

المسألة الخامسة: ولوغ الكلب.

المسألة السادسة: نجاسة الكفار والمشركين.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الأول

لمحة عن موقف أهل الظاهر من التأويل

تقوم هذه المدرسة ـ كما يتجلى من اسمها واضحاً ـ على الأخذ بظاهر النصوص (من الكتاب والسنة) بل الالتزام بالحرفية اللغوية للنص ما لم يقم دليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع على صرف هذا الظاهر عن ظاهره.

ولقد كان ظهورها أولًا على يد داود بن علي بن خلف الأصبهاني المعروف بالظاهري، فقد ابتدأ حياته شافعياً، ثم لما رأى الإغراق في كتب الفقه والتزام أقوال الفقهاء دون مخالفتها في شيء وصاحب التعصب الشنيع لبعض الأئمة، وعاش حياة المناظرات والجدل بين أصحاب المذاهب. . . كل هذا أحدث عنده رد فعل عنيف، فقام يقابل التطرف العنيف في الأخذ بالقياس، وأنكر القياس وتمسك بالمنطوق الحرفي الضيق للنصوص حتى أدخله ذلك وأدخل أتباعه أحياناً في حرج شديد وكلام عجيب في بعض الأحيان[1]. وهذا بالإضافة إلى تبني الدولة العباسية المذهب الحنفي الذي

(١) ومع هذا فلقد كان داود عالماً زاهداً متواضعاً. فلقد انتهت إليه رئاسة العلم في بغداد. يقول أبو زرعة وهو معاصره عنه: «لو اقتصر على ما يقتصر عليه أهل العلم لظننت أنه يكمد به أهل البدع بما عنده من البيان والأدلة ولكنه تعدى ولقد كان لشدة ورعه يرد هدايا الأمراء»، ولشدة هيبته يقول المستعلي: (لقد سمعت داود بن علي الأصبهاني يرد على إسحاق ـ يعني ابن راهويه ـ وما رأيت أحداً قبله ولا بعده يرد عليه هيبة له) ويقول =

يمثل قمة الرأي وذلك بتولية أبي يوسف القضاء وحجر وظيفة القضاء على أتباع هذا المذهب، وهذا زاد من سخط بعض الناس الكارهين للتعصب للرأي فكان ظهور داود ممثلًا لقمة السخط.

وقام آخرون غير داود يردون على أهل الرأي إما بدافع الدفاع عن الكتاب والسنة كالإمام البخاري الذي عقد باباً في هذا الموضوع أسماه «باب ما كان النبي ﷺ يسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول: **لا أدري** أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي، ولم يقل برأي ولا قياس لقوله تعالى: ﴿بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾»[1].

وأخرج ابن المقفع رسالة «الصحابة» حذّر فيها من عواقب الإغراق في الرأي مما يؤدي إلى اختلاف كبير حتى يقول: «حتى لقد سفكت الدماء بغير حجة ولا دليل»[1].

وبذا يكون داود أول من أقام أسس المذهب الظاهري كما يقول الخطيب البغدادي في ترجمته «إنه أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولًا، واضطر إليه فعلًا وسماه الدليل»[2] وقد ألّف داود كتباً لينصر بها مذهبه منها: كتاب إبطال التقليد، وكتاب إبطال القياس[3].

وقد انتشر مذهب داود في الشرق بفضل قوة حجته وبسبب كتبه التي

= أحد معاصريه: «رأيت داود بن علي يصلي فما رأيت مسلماً يشبهه في حسن تواضعه». ولذا فلقد استطاع مذهبه أن يرى النور حتى يعده بعضهم رابع المذاهب قبل مذهب أحمد، ثم استطاع مذهب أحمد أن يحتل هذا المكان بفضل القاضي أبي يعلي. انظر: تاريخ المذاهب الفقهية لأبي زهرة ص٣٥٧، وكتاب الشهاوي في تاريخ التشريع ص٢٤٨.

(١) انظر: مقدمة إبطال القياس والاستحسان والرأي لسعيد الأفغاني ٦ والآية التي يعنيها البخاري: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾﴾ [النساء: ٤/ ١٠٥].

(٢) انظر: محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية لأبي زهرة ٣٥٥.

(٣) تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ٢٦٧، ونظرة عامة في تاريخ المذاهب الفقهية علي حسن عبدالقادر ٢٨٤.

حفلت بالآثار الكثيرة جداً وبفضل تلاميذه وعلى رأسهم ابنه أبو بكر محمد بن داود.

وخلاصة مذهبه نفي القياس والتعليل والتأويل والأخذ بالرأي. يقول الخضري ملخصاً مذهبه: «ثم انتحل لنفسه مذهباً خاصاً أساسه العمل بظاهر الكتاب والسنة ما لم يدل دليل منهما أو من الإجماع على أنه يراد به غير الظاهر، فإن لم يوجد عمل بالنص ورفض القياس رفضاً باتاً»[(١)].

ويبدو أن داود قد رفض القياس الخفي، أما القياس الجلي فإنه يأخذ به عند الحاجة الملحة، وهذا الذي رفضه ابن حزم فيما بعد، ويدل على أخذ داود بالقياس ما قاله الماوردي: (وأما نفاة القياس فضربان: ضرب منهم نفوه واتبعوا ظاهر النص، وأخذوا بأقاويل سلفهم فيما لم يرد فيه نص، وطرحوا الاجتهاد، وعدلوا عن الفكر والاستنباط، فلا يجوز تقليدهم القضاء لقصورهم عن طرق الأحكام وضرب منهم نفوا القياس، واجتهدوا في الأحكام، تعلقاً بفحوى الكلام ومفهوم الخطاب، كأهل الظاهر. وقد اختلف أصحاب الشافعي ﷺ في جواز تقليدهم القضاء على وجهين:

أحدهما: لا يجوز للمعنى المذكور.

والثاني: يجوز لأنهم يعتبرون واضح المعاني وإن عدلوا عن خفي القياس[(٢)].

ومن فقه داود الذي يدل على ظاهريته البحتة وتمسكه بحرفية النصوص قصره التحريم في استعمال آنية الذهب والفضة على الشرب فقط دون الأكل مثلًا والحديث عن حذيفة في باب الأواني قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا تلبسوا الحرير ولا الديباج، ولا تشربوا في آنية الذهب والفضة،**

---

(١) تاريخ التشريع للخضري ٢٦٧.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ٦٧، وكذلك نظرة عامة في تاريخ المذاهب علي حسن ٢٨٤.

ولا تأكلوا في صحافهما، فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة»[1] متفق عليه.

ومن مسائل فقهه الظاهري: اقتصار التحريم في الربا على الأصناف الستة التي ذكرت في الحديث وهي: البر والشعير والتمر والملح والذهب والفضة. وكل ما عدا هذه الأصناف الستة يجوز التفاضل فيه. مع أن هذا لم يقل به أحد من الفقهاء الذين يعتد برأيهم[2]. ولذا فالربا بالأوراق النقدية اليوم الذي هو الصورة الوحيدة ـ تقريباً ـ للربا ـ في هذه الأيام ـ ليس حراماً عند داود، وهذا نتيجة للتزمت بحرفية النص ومناوءة التعليل والتأويل والاستنباط الفقهي.

هذه صفحة من المشرق عن الفقه الظاهري والظاهرية يمثلها بأجلى صورها داود، ولو حولنا النظر إلى المغرب لرأينا من بعيد عملاقاً شافعياً يشب في وسط كله يتبع الإمام مالك ولقد تقلّب به الدهر فمن الوزارة إلى السجن وإلى التشريد والاضطهاد كل هذا قد عمل في نفسه كثيراً بالإضافة إلى مزاجه العصبي وحدته النفسية، فكان فقهه صورة صادقة لهذه الظروف التي عاناها في حياته، هذا العالم العملاق هو ابن حزم: محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم الذي ابتدأ شافعياً ثم أصبح ظاهرياً ونشر مذهب الظاهرية في الأندلس، ولقد كانت حملة ابن حزم على القياس والرأي والفقه والفقهاء، أشد وأعتى من عاصفة المشرق التي أثارها داود.

ويقوم مذهبه ـ كما هو شأن سلفه في المشرق ـ على رفض تأويل

---

(١) نيل الأوطار ٨٣/١ قال الشوكاني: والحديث يدل على تحريم الأكل والشرب في آنية الذهب والفضة، أما الشرب فبالإجماع، وأما الأكل فأجازه داود، والحديث يرد عليه ولعله لم يبلغه. قال النووي: قال أصحابنا: انعقد الإجماع على تحريم الأكل والشرب وسائر الاستعمالات إلا رواية عن داود في تحريم الشرب فقط ولعله لم يبلغه حديث تحريم الأكل.

(٢) نظرة عامة في تاريخ المذاهب الفقهية علي حسن عبدالقادر ٢٨٥، وكذلك المنتقى في تاريخ التشريع لأنيس عبادة ١٥١.

النصوص، سواء في مجال الفقه أو في مجال العقائد، يقول الدكتور زكريا إبراهيم عنه: (فقد رأيناه بحكم المبادىء الظاهرية في مناقشته الجدلية لعقائد اليهود والنصارى وغيرهم من فرق المسلمين، خصوصاً في رفضه لمبدأ تأويل النصوص، اقتناعاً منه بأن كلام الله تعالى واجب أن يحمل على ظاهره ولا يحال عن ظاهره البتة. اللهم إلا أن يأتي نص أو إجماع أو ضرورة حس على أن شيئاً منه ليس على ظاهره، وأنه قد نقل عن ظاهره إلى معنى آخر، فالانقياد عندئذ واجب لما يوحيه ذلك النص والإجماع والضرورة)[1].

هذا من ناحية التأويل... أما من جهة القول بالرأي فلقد نقم ابن حزم نقمة عارمة على القياس والرأي، وأثر في نفسه كذلك الغلو المذهبي، وخاصة موقف أبي الوليد الباجي شيخ المالكية منه، ويعبر ابن حزم عن هذا ببلاغته العريقة فيقول: «استجاز بعض فقهاء أهل الرأي نسبة الحكم الذي دلّ عليه القياس الجلي إلى رسول الله ﷺ ولهذا ترى كتبهم مشحونة بأحاديث تشهد متونها بأنها موضوعة لأنها تشبه فتاوى الفقهاء ولأنهم لا يقيمون لها سنداً»[2].

ويقول ابن حزم خلال حملته على الرأي: (وكان حدوث الرأي في قرن الصحابة مع أن كل من روي عنه في ذلك شيء من الصحابة فهو متبرىء منه غير قاطع به.. والرأي هو الحكم في الدين بغير نص بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحريم أو التحليل).

ويقول عن القياس: (ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرؤوا منه، وهو الحكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع).

ويقول عن الاستحسان: (ثم حدث الاستحسان في القرن الثالث وهو فتوى المفتي بما يراه حسناً فقط، وذلك باطل لأنه اتباع الهوى وقول بلا برهان).

---

(١) ابن حزم لزكريا إبراهيم ١٨٢ نقلًا عن الفصل في الملل ١٢٢/٢.

(٢) انظر: إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والاجتهاد لابن حزم تحقيق سعيد الأفغاني، ص٥.

وأما عن التقليد والتعليل فيقول: (إنهما حدثا في القرن الرابع والتعليل هو أن يستخرج المفتي علة للحكم الذي جاء به النص)[1].

وينكر ابن حزم رسالة سيدنا عمر إلى أبي موسى الأشعري والتي ورد فيها (قس الأمور واعرف الأشباه والأمثال ثم اعمد إلى أولاها بالحق وأحبها إلى الله فاقض به) فيقول بأنها لا تصح لأنه تفرّد بروايتها عبدالملك بن معدان عن أبيه وكلاهما متروك ومن طريق عبدالله بن أبي سعيد وهو مجهول ومثلها بعيد عن عمر[2].

ويرى ابن حزم أن التعليل أول ذنب عصي به الله ـ عز وجل ـ فيقول: فأول ذنب عصي الله به التعليل لأوامر الله بلا نص، وترك اتباع ظاهرها وذلك قول إبليس: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ . . .﴾ استنبط علة لنهي الله لهما عن أكل الشجرة، ولم يصح التعليل عن صحابي ولا قال به قط[3].

ويحارب ابن حزم الرأي ويرد حديث معاذ الذي ورد فيه عندما بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن «قال: **كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟** قال: أقضي بكتاب الله عز وجل، قال: **فإن لم تجد في كتاب الله؟** قال: فبسنّة رسول الله ﷺ. قال: **فإن لم تجد في سنّة رسول الله ولا في كتاب الله؟** قال: أجتهد رأيي ولا آلو. . .».

قال ابن حزم: «وأما خبر معاذ فلا يحل الاحتجاج به لسقوطه، وذلك أنه لم يرو قط إلا من طريق الحارث بن عمرو، وهو مجهول لا يدري أحد من هو، وقال البخاري: ولا يعرف الحارث إلا بهذا ولا يصح، هذا نص كلام البخاري في تاريخه الأوسط، ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدرى من هم»[4].

---

(١) رسالة إبطال القياس والرأي لابن حزم ص٥.

(٢) المصدر السابق ٦، ٧، وكذلك الإحكام لابن حزم ١٧٧/٧.

(٣) إبطال القياس ٤٩، وكذلك الإحكام ١١٣/٨.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٣٥/٦.

ولقد تكلم ابن حزم طويلًا حول هذه المواضيع في سفره الضخم «الإحكام في أصول الأحكام» فقد أفرد ثلاثاً وأربعين صفحة من الجزء السادس لإبطال الرأي والاستحسان والاستنباط، وكذلك تكلم في نفس الجزء عن إبطال التقليد في حوالي تسعين صفحة. ولقد غالى ابن حزم في إبطال التقليد فهو يقول في مورد أدلته عند آية: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾.

قال أبو محمد: هذه صفة المقلدين لأبي حنيفة ومالك والشافعي، لا يحرمون إلا ما جاء عن صاحبهم تحريمه، ولا يحلون إلا ما جاء عن صاحبهم تحليله، نبرأ إلى الله تعالى من مثل هذا الاعتقاد، ونعوذ به منه في أحد من ولد آدم)[1] ويقول: (فالتقليد كله حرام في جميع الشرائع أولها عن آخرها من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان والوعيد والإمامة والمفاضلة وجميع العبارات والأحكام)[2].

ولعمر الحق إن هذا تطرف شنيع وغلو عجيب ما كان لأبي محمد أن يصل إليه لولا العناء الذي اعترضه والتشريد الذي لحقه بسبب أتباع المذاهب كالباجي مثلًا أما أن نصف الذين يقلدون الأئمة بأنهم يتخذون الأئمة أرباباً من دون الله فهذا ما لا يقبله أحد، وما بالنا بالعامي الذي لا يفقه الأدلة؟ الجواب عند ابن حزم حاضر إن العامي يجب أن يسأل عن النصوص من قول الله وقول رسوله ﷺ ولكن أنى له أن يعرف الحكم لولا أهل الذكر الذين يقومون بمهمة الأنبياء بعد ختمها بالمصطفى ﷺ.

أما إبطال القياس فلقد أفرد له ابن حزم مائة وخمسين صفحة من الجزء السابع من الإحكام في أصول الأحكام، وخمسة وسبعين صفحة من الجزء الثامن، وقال فيه: (وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم ـ البتة ـ في شيء من الأشياء

---

(١) الإحكام لابن حزم ١٤٤/٦.
(٢) الإحكام ١٥٠/٦.

كلها ـ إلا بنص كلام الله أو نص كلام النبي ﷺ أو بما صحّ عنه ﷺ من فعل أو إقرار أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها)[١] ويورد في الرد على أهل القياس الذين قالوا بأن الآية: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء ٢٣/١٧]. نهي عن الضرب بطريق الأولى فيقول: (إن النهي عن قول أف ليس نهياً عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف، وإنما هو نهي عن قول أف فقط)[٢] وأظن ـ والله أعلم ـ أن اللغة نفسها ليست في جانب ابن حزم في هذا، فكيف بجمهور الفقهاء والأصوليين. والحق أن في هذا تزمت لا تتسع إليه أساليب البيان على سعتها فأنى بالصدر أن يحتمله؟ ويرد ابن حزم على الذين يحرمون أخذ ما دون القنطار: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ [النساء ٢٠/٤].

ويقول: (لولا الآيات الأخرى التي تحرم على الزوج أخذ شيء لما كان في آية القنطار مانع مما عدا القنطار أصلًا)[٣] ومرة أخرى تعجب لهذا التزمت الحرفي ولهذا السجن الضيق الذي ألقوا باللغة فيه. وكذلك يقول في آية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء ٢٩/٤]:

إنه لولا الأدلة الأخرى ما حرم بالآية شيء غير الأكل[٤]. فاللبس الباطل من مال الغير ليس في الآية ما يحرمه وإنما جاء التحريم من أدلة أخرى ـ على رأي ابن حزم ـ وقال أيضاً: (من قال بقياسه فقد تعدّى حدود الله وقفا ما لا علم له به. وأخبر عن الله بما لا يعلم، لأنه لا يعلم أحد ما عند الله تعالى إلا بإخبار من الله تعالى بذلك وإلا فهو باطل)[٤] ويقول أيضاً: (ثم أيقنوا هم ونحن على أن ليس أحد من الصحابة ولا من تابعيهم ولا من تابعي تابعيهم نطق بهذا اللفظ ـ القياس ـ ولا نبّه على هذا المعنى ولا دلّ عليه، ولا علمه ولا عرفه ولو عرفوه ما كتموه، فقد صحّ

---

(١) الإحكام لابن حزم ٥٥/٧.

(٢) الإحكام لابن حزم ٥٩/٧.

(٣) الإحكام٥٩/٧.

(٤) الإحكام٦٢/٧.

إجماعهم على إبطال القياس بلا شك)[1].

ولشدة حرفيته والتزامه للغة النص وكلماته، فإنه لا يقول بنجاسة الزيت الذي تقع فيه الفأرة لأنه لا يجوز قياسه على وقوع الفأرة في السمن[2].

ويستدل ابن حزم كذلك على رفض القياس بالآية: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام ٣٨/٦] وبالآية: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة ٣/٥].

ثم يقول: فلم يبقَ لهم إلا أن يقولوا: إن النصوص لا تستوعب كل شيء، ويجيب عليه: إن هذا قول يؤول إلى الكفر لأنه قول بأن الله تعالى لم يكمل لنا ديننا وأنه إهمال أشياء من الشريعة. تعالى الله عن هذا ثم يورد الآيتين السابقتين[3] ويورد كذلك آية: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى ٢١/٤٢].

ويقول: فصح بالنص أن كل ما لم ينص عليه فهو شرع لم يأذن به الله تعالى ـ وهذه صفة القياس وهذا حرام[4]. ويقول في إبطال التأويل: «يقول تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العنكبوت ٥١/٢٩] فأوجب تعالى أن يكتفى بتلاوة الكتاب، وهذا هو الأخذ بظاهره، وإبطال كل تأويل لم يأتِ به نص أو إجماع. وأن لا نطلب غير ما يقتضيه لفظ القرآن فقط)[5].

ويقول في إبطال القياس أيضاً عند آية: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧٤﴾﴾ [النحل ٧٤/١٦] «وهذا نص جلي على إبطال

---

(١) الإحكام٧/١١٨.

(٢) الإحكام لابن حزم ٧/١٨٣.

(٣) الإحكام٧/١٩٤.

(٤) الإحكام٨/١٧.

(٥) الإحكام٨/١٩.

القياس وتحريمه، لأن القياس ضرب أمثال للقرآن»[١].

ويصف القياس بأنه زيادة في الدين، وأما التخصيص فيصفه بأنه نقص من الدين[٢]، وكل ذلك حرام بالنصوص. فهذه أسماء ما نزل الله بها من سلطان ثم يورد الحديث: «**إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان لها ـ رحمة لكم ـ فلا تبحثوا عنها**»[٣].

ثم يقول: (وقد جاء عن الصحابةﷺوعمن بعدهم إبطال القياس نصاً كالذي ذكرناه عن أبي هريرة من قوله لابن عباس، إذا أتاك الحديث عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له الأمثال)[٤].

ويورد كذلك نصاً عن البخاري وفيه (عن جابر بن زيد قال: لقيني ابن عمر فقال: يا جابر إنك من فقهاء البصرة وستستفتى: فلا تفتين إلا بكتاب ناطق أو سنة ماضية).

قال أبو محمد: وهذا نص المنع من القياس والرأي والتقليد[٥]. وينقل عن عبدالله بن مسعود قوله: (يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فيهدم الإسلام وينثلم)[٦].

---

(١) الإحكام٨/٢٠.

(٢) الإحكام٨/٢١.

(٣) رواه الطبري في التفسير ٧/٥٥، والدارقطني ٥٠٢، والحاكم ٤/١١٥، ونقل عن الحاكم تصحيحه وليس في المستدرك، وهو حديث صحيح وصححه ابن كثير وقال البزار في حديث أبي الدرداء الذي معناه كهذا.. إسناده صالح، انظر: جامع العلوم والحكم ٢٤٢.

(٤) الإحكام٨/٢٦.

(٥) الإحكام٨/٣٠.

(٦) انظر: إبطال القياس والرأي والاستحسان ٦٩ ـ ٧١، وكذلك الإحكام ٨/٣٢ ـ ٣٦ والصفافقة في الأحكام وفي نسخة إبطال القياس: الصعافقة بالعين وهم أراذل القوم وقيل التجار بلا رأس مال. انظر: إبطال القياس ٧١.

وينقل من أقوال التابعين ما يحرم القياس عنده منها:

قول ابن سيرين: القياس شؤم وأول من قاس إبليس فهلك.

وقول القاضي شريح: إن السنة سبقت قياسكم.

وقول الشعبي: إياكم والمقايسة، فوالذي نفسي بيده لئن أخذتم بالمقايسة لتحلن الحرام ولتحرمن الحلال ولكن ما بلغكم عن أصحاب رسول الله ﷺ فاحفظوه. وقال الشعبي: إنما هلكتم حين تركتم الآثار وأخذتم بالمقاييس لقد بغض إليّ هذا السجد - فهو أبغض إليّ من كناسة داري - هؤلاء الصفافقة[1].

وينقل ابن حزم بسنده عن وكيع بن الجراح قوله ليحيى بن صالح: يا أبا زكريا احذر الرأي فإني سمعت أبا حنيفة يقول: البول في المسجد أحسن من بعض قياسهم، وينقل كذلك بسنده عن أبي حنيفة قوله: من لم يدع القياس في مجلس القضاء لم يفقه، وقوله: علمنا هذا رأي فمن أتانا بخير منه أخذناه[1].

وبعد إيراد هذه الأدلة يخلص أبو محمد إلى القول: أن القياس ضلال ومعصية وبدعة لا يحل لأحد الحكم به في شيء من الدين كله فليتق امرؤ ربه، ولا يحمله اللجاج على الإعراض عن الحق[2].

أما التعليل:

فإننا نرى ابن حزم ينكره بالمرة ولو كانت العلة منصوصاً عليها في الكتاب أو السنة كقوله ﷺ وقد نهى عن الذبح بالسن: **«أما السن فإنه عظم»** فهذه العلة المنصوصة يأخذ بها جميع الفقهاء. أما ابن حزم فيقول: وقال أبو سليمان وجميع أصحابه ﷺ: لا يفصل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعلة أصلًا بوجه من الوجوه... قال أبو محمد: (وهذا هو ديننا الذي ندين الله

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الإحكام٨/٧٦.

تعالى به وندعو عباد الله تعالى إليه، ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى)[1].

ولذا فكل عظم يجوز به التذكية عدا السن. وكذلك في ميوعة السمن علة عند الجمهور أن كل مائع ماتت فيه الفأرة فحكمه كالسمن إلا أن ابن حزم يرد هذا القول ويعارض التعليل، ويقول: (إن الشيء إذا نصّ تعالى عليه بلفظ يدل على أنه سبب لحكم ما، في مكان ما، فلا يكون سبباً البتة في غير ذلك الوضع لمثل ذلك الحكم أصلًا)[2] (ولا يحل لأحد أن يخبر عن الله تعالى بما لم يخبر الله به عز وجل عن نفسه ولا أخبر به عنه رسوله ﷺ. وهذا هو قولنا: إن المراعى هو النص لا ما عداه أصلًا)[3].

وبعد كل بضعة صفحات يعود ابن حزم ليعيد ويكرر الجملة السابقة فيقول: (وهذا ما قلناه: إن الشيء إذا جعله الله سبباً لحكم ما في مكان ما فلا يكون سبباً إلا فيه وحده على الملزوم وحده لا في غيره. فهذا كل ما راموا تبديله عن وجهه من آيات القرآن، قد أريناهم بعون الله تعالى أنه كله حجة عليهم ومبطل لقولهم بالتعليل الموجب عندهم للقياس)[4]. ويقول في آخر بحث التعليل: «هذه صفة عللهم المفتراة الكاذبة، وهذا ما جاء به النص، فصحّ أنه لا يحل لأحد التعليل في الدين، ولا القول بأن هذا سبب هذا الحكم، إلا أن يأتي به نص فقط»[5].

ويقول كذلك: (ويكفي من هذا كله أن جميع الصحابة ﷺ ـ أولهم عن آخرهم ـ وجميع تابعي التابعين ـ أولهم عن آخرهم ـ ليس منهم أحد قال: إن الله تعالى حكم في شيء من الشريعة لعلة، إنما ابتدع هذا القول

(١) الإحكام٨/٧٧، وأبو سليمان كنية داود الظاهري مؤسس المذهب. انظر: كتاب الشهاوي في تاريخ التشريع ص٢٤٨، وانظر: تاريخ المذاهب لأبي زهرة ٣٦١.

(٢) الإحكام٨/٨٧.

(٣) الإحكام٨/٨٩.

(٤) الإحكام٨/٩٠.

(٥) الإحكام٨/٩٢.

متأخرو القائلين بالقياس)[1].

ويواصل ابن حزم في الرد على القائلين بالتعليل فيقول: (وليت شعري كيف يسهل على من يخاف سؤال الله يوم القيامة أن يأتي بعلة لم يجدها قط لا لله تعالى ولا لرسوله ﷺ فيثبتها في الدين. فإما ينسبها إلى الله تعالى فيكذب عليه، أو إلى رسوله ﷺ فيقوله ما لم يقل... أو لا ينسب ذلك إلى الله تعالى ولا إلى رسوله ﷺ فيحصل أن يحدث ديناً من عند نفسه، ولا بد من إحداهما، وهما خطتا خسف، نعوذ بالله منهما. وبالله تعالى التوفيق)[2].

ويورد ابن حزم آيات يستدل بها على منع التعليل منها: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء ٢١/٢٣] ومنها آية: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَـٰذَا مَثَلًا﴾ [البقرة ٢/٢٦].

ثم يقول عن الآية الأخيرة: هذه آية كافية أنه لا يحل التعليل في شيء من الدين ولا أن يقول قائل لمَ حرّم هذا وأحلّ هذا[3]؟ وعلى هذا المنوال يواصل ابن حزم إبطاله للتعليل حتى يعادل ما كتبه في إبطاله للتعليل سبعاً وخمسين صفحة من الجزء الثامن من كتابه الإحكام.

وبعد هذا الاستعراض الطويل لما كتبه ابن حزم أمكننا القول أن هذا العالم الفذ قد أفرد ثلاثة أجزاء كاملة من ثمانية أجزاء من كتابه الإحكام في أصول الأحكام لإبطال القول بالاستحسان والتقليد والقياس والتعليل، أما القياس فكان له النصيب الأوفى من بين هذه المصادر، فلقد استغرق عرضه ثلاثة أرباع الجزء السابع ونصف الجزء الثامن ولقد طال نقلنا لكلام ابن حزم وكثر استدلالنا بنصوصه بل لم تكن الصفحات السابقة إلا قبسات فقط لكلام هذا الإمام وذلك لسببين:

أولهما: التعرف على المدرسة الظاهرية في الأصول فهو صاحب مدرسة

---

(١) الإحكام٨/٩٨.

(٢) الإحكام٨/١٠٥ ـ ١٠٦.

(٣) الإحكام٨/١١٤.

فريدة لها منهاجها وطريقها، ونهجت سبيلًا متفرداً لا بد لكل أصولي من التعرف عليه وأن يأخذ ولو لمحة بسيطة عن هذه الجادة التي ارتضاها بعض الأعلام لهم سبيلًا وكان لها أتباع بغض النظر عن قلتهم أو كثرتهم. ولا يعنينا نظرة أئمة عصورهم إلى هذه المدرسة، وهي غالباً نظرة استخفاف وعدم اعتبار(١).

ولقد وجدت فرصة مواتية أن أطيل ولو قليلًا من الوقوف على أعتاب هذه المدرسة سيما وقد فاتنا أن ننقل أو نقتبس فيما مرّ من أبواب الرسالة عن أصول الظاهرية.

ثانيهما: أن أصحاب المدرسة الظاهرية ـ كما أحسب والله أعلم ـ هم الوحيدون الذين أنكروا التعليل والتأويل، ووقفوا منه موقف المعارضة الشديدة والعداوة الأكيدة، إذ اعتبروا أن التعليل والتأويل تعد على حدود الله الذي لا يفعله إلا من ظلم نفسه، وإضافة إلى دين الله ما ليس منه بعد أن كمل، وافتراء على الله وكذب على رسول الله ﷺ: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا﴾ [هود ١١/١٨].

---

(١) اختلف الفقهاء في الأخذ بأقوال الظاهرية وفي اعتبارها أو ردها إلى آراء منها:
أ ـ اعتبارها مطلقاً، ب ـ اعتبارها إلا فيما خالف القياس الجلي. وقد مرت عبارة الماوردي: إن الظاهرية لا يخالفون القياس الجلي. وكذلك نقل ابن السبكي عن والده أن داود لا ينكر القياس الجلي بخلاف الخفي. جـ ـ الرأي الثالث: عدم اعتبارها مطلقاً. فالسبكي مثلًا ينقل رأي أصحابه في عدم اعتبار خلاف الظاهرية في الفروع مطلقاً، ويروى عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني أن هذا الرأي رأي الجمهور وأنهم قالوا: (إن نفاة القياس لا يبلغون رتبة الاجتهاد ولا يجوز تقليدهم القضاء، والمحققون من علماء الشافعية لا يقيمون لأهل الظاهر وزنا). وأما القاضي أبو بكر الباقلاني فقد قال: (إني لا أعدهم من علماء الأمة ولا أبالي بخلافهم ولا بوفاقهم)، انظر: تاريخ التشريع الإسلامي للخضري ٢٧٠، وكذلك رسالة إبطال القياس والاستحسان ٧، وكذلك بلوغ السول في مدخل علم الأصول محمد حسنين مخلوف ١٥٣، وأما نجم الدين الطوفي الحنبلي ـ وقد عرف عنه التطرف في الأخذ بالمصالح المرسلة ـ فقد قال: (وأما الإجماع فقد أجمع العلماء إلا من لا يعتد به من جامدي الظاهرية على تعليل الأحكام بالمصالح ودرء المفاسد) انظر: رسالة إبطال القياس ـ المقدمة ٧: (وقد أمر القاضي إسماعيل كما في المحيط بوأد من أنكر القياس فصفع في مجلسه بالنعال وحمل إلى البصرة ليضرب عنقه لأنه رأى أنه جحد أمراً ضرورياً من الشريعة في رعاية مصالح الخلق قال: والجلاد في هؤلاء أنفع من الجدال) انظر: بلوغ السول لمخلوف ١٥٣.

من أجل هاتين النقطتين طال بنا الوقوف ونحن ندق أبواب هذه المدرسة العتيدة، سيما وأن هذه المدرسة قد وجدت من بعض المتأخرين من الأعلام استحساناً وقبولًا، فالإمام الشوكاني مثلًا المتوفى سنة **١٢٥٠**هـ يرى أن أصول الشريعة فقط هي (الكتاب والسنة) ولذا يقول: (وعندي أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وجعل كل ذلك دأبه ووجه إليه همته من دون تعصب لمذهب من المذاهب، وجد فيها كل ما يطلبه من أدلة الأحكام التي يريد الوقوف على دلائلها كائناً ما كان)[١]. وقد منع الشوكاني التقليد وكتب في هذا رسالته الموسومة بـ(القول المفيد في حكم التقليد) وقال: بأن منع التقليد إن لم يكن إجماعاً فهو مذهب الجمهور وقد أطال الشوكاني الاستشهاد بالنقول عن ابن حزم في نقله عن الأئمة[٢] الأربعة ومن قبلهم، وقال الشوكاني كذلك بأن أهل القرون الثلاثة لا تقليد فيهم البتة ولا عرفوا التقليد ولا سمعوا به[٣].

وكان ممن يقدرون لابن حزم قدره ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ويتسشهدون أحياناً بأقواله إلا أنهما مع ذلك قد خالفاه بشأن القياس كلياً، إلا أنهما دعوا إلى العودة إلى النصوص والتمسك بها وعدم الجمود على أقوال الفقهاء والتقيد بها ولذا فإننا نرى أنهما مع كونهما من أتباع مذهب الإمام أحمد ـ الإمام الفقيه المحدث ـ إلا أنهما كذلك قد خرجا ببعض فتاويهما عن أقوال الأئمة الأربعة، ومن ذلك إفتاء شيخ الإسلام بأن طلاق الثلاث في مجلس واحد يقع واحدة، وقد ناله بسبب هذا هو وابن القيم ما ناله من إيغار صدور ولاة الأمر عليهما وأما السجن والاضطهاد والتشهير فهذه حدث عنها ولا حرج.

❁ ❁ ❁

(١) انظر: بلوغ السول لمخلوف ٨٤.

(٢) بلوغ السول لمخلوف ٩٢.

(٣) بلوغ السول لمخلوف ١٠٣ نقلًا عن إرشاد الفحول باب التقليد.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثاني

رأينا في المدرسة

بعد هذا كله لا بد من وقفة نبدي بها رأينا موافقين أو معارضين لما سلف من أقوال ابن حزم، وقد نلتزم الصمت إزاء بعض الآراء تاركين لمن هو خير منا أن يتولى إبداء الرأي مؤيداً أو معارضاً، وسنتولى تحديد إبداء الرأي على شكل نقاط محددة:

أولها: لا شك أن أسلوب ابن حزم حاد وعنيف بل جاف وغليظ، فلسانه حاد وهو يناقش آراء أئمة أعلام شهد لهم الصفوة من هذه الأمة بالصدق والإخلاص والتجرد في بحثهم فتارة يصف المقلدين بالأوباش[1]، ويقول أحياناً: (إن هذا لخلق فاسد منتج من رذائل جمة منها الجهل وقلة الحياء وقلة الورع وشدة العصبية وقلة المبالاة بالصدق وشدة الجور وقلة النصيحة وضعف العقل نعوذ بالله من كل ذلك)[2] ويقول: (وقلنا لهم: فلم غلبتم ما لا يؤمن فساده وما لا حكمة فيه من أقوال أبي حنيفة المتخاذلة،

(١) ينسب إلى ابن حزم البيتان التاليان:

إن كنت كاذبة الذي حدثتني ... فعليك إثم أبي حنيفة أو زفر
المائلين إلى القياس تعمدا ... والراغبين عن التمسك بالأثر

إلا أن الخطيب البغدادي رواهما بسنده منسوبين إلى أحمد بن المعذل في تاريخ بغداد ٣٩٣/١٣، طبعة الخانجي سنة ١٣٤٩ .انظر رسالة إبطال القياس والاستحسان ٩.

(٢) الإحكام٨/٩٠.

وأقوال مالك المتناقضة وأقوال الشافعي المتعارضة على المضمون فيه الحكمة من كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ)[1]، وقد مرّ معنا وصف ابن حزم للمقلدين للأئمة بأنهم ممن تنطبق عليهم آية: ﴿اتَّخَذُوٓا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ والحق أن في هذا تطاولًا على الأئمة، وظلماً في وصف المقلدين نتج بسبب طول المعاناة مع اتباع الأئمة مع عوامل أخرى كتقلب أحوال الدهر مع ابن حزم، هذا بالإضافة إلى مزاجه الشخصي العصبي، ومع هذه جميعها نحن نعارض ابن حزم بهذا الأسلوب الذي يتناول به الأئمة الأعلام ويجرح به القمم السامقة والمنارات العالية على طريق هذا الدين.

ثانيها: إن ابن حزم قد اتخذ من مواقف المتطرفين من المقلدين مبرراً لهذا المنحى الذي نزع إليه، كما نقل هو عن أبي الفرج المالكي، وعن الأبهري قولهما: (بأن القياس أقوى من خبر الواحد)، واحتجا بأن خبر الواحد يدخله السهو وتعمد الكذب، وأما القياس فلا يدخله إلا خوف الخطأ في التشبيه فقط، قالا: فما يدخله عيب واحد أولى مما يدخله عيبان.

ويعقب ابن حزم فيقول: (وما يعلم في البدع أشنع من هذا القول، ثم هو مع شناعته بارد سخيف متناقض)[2].

وقد مرّ معنا قول الشيخ الكرخي من أن كل آية أو حديث يخالف قول أصحابه ـ الحنفية ـ فهو منسوخ أو مؤول.

والحق أن هذه الأقوال لا بد لها من وقفات صلبة جريئة صريحة لا تعرف المداهنة ولا المماراة ولا المواربة، ولقد وقف ابن حزم ولكنه انساق مع نفسه حتى دخل في تطرف شنيع.

ثالثها: أن ابن حزم قام يقاوم انحرافاً في مناهج الاستنباط والتلقي في

---

(١) الإحكام٨/١١٠.

(٢) الإحكام٨/٤٥.

هذه الشريعة[1] فدخل في انحراف آخر قام ليصد حملة الجمود على أقوال

(١) هذا منزلق خطير قل من نجا منه ممن قاموا يسددون الآراء أو يقاومون الانحرافات فإننا نجد الإمام وقد قام يقاوم انحرافاً نشأ على مناهج التصور في الدين أو في طريقة تناول هذا الدين إذ به يدخل بدوره في انحراف آخر مقابل له. وذلك لأن استحضار انحراف معين أو نقص معين والاستغراق في دفعه وصياغة حقائق التصور الإسلامي للرد عليه، منهج شديد الخطر وينشىء بدوره انحرافاً جديداً كالذين يتصدون الآن لرد حملات المستشرقين (بأن الدين الإسلامي قام بالسيف) فيقول المدافعون بأن الإسلام دين دفاعي، كأنه قام ليدفع خطر الهجوم على الجزيرة العربية مثلًا، ويسقطون قيمة الجهاد في الإسلام. وقد حصل هذا بالنسبة للإمام الشيخ محمد عبده وهو يحاول فتح باب الاجتهاد وإثبات دور العقل في الإسلام، وفي فهم الشريعة في بيئة فكرية مغلقة، وإذا بالإمام يدخل في انحراف آخر، إذ أنه وضع العقل نداً للوحي الإلهي، فهو يقول في رسالة التوحيد: (فالوحي بالرسالة الإلهية أثر من آثار الله، والعقل الإنساني أثر أيضاً من آثار الله في الوجود وآثار الله يجب أن ينسجم بعضها مع بعض ولا يعارض بعضها بعضاً) فنحن لا ننكر أن الشرع ينسجم مع العقل ولكن الشرع والوحي يبقى هو الميزان الوحيد الذي يحتكم إليه. فما فهمه العقل عن الشرع كان به وما هو فوق إدراك العقل البشري فليس على العقل إلا التسليم إزاء هذه الكلمات المكلفة. ولقد صرح بما هو أخطر من هذا إذ يقول: بوجوب تأويل النص ليوافق العقل. وهذا مبدأ خطير في الشريعة فضلًا عن أن العقل المبرأ من الهوى والنقص إنما هو مثال مجرد لا وجود له في دنيا الناس، ثم تختلف العقول ويختلف التأويل باختلاف العقول ولا يمكن أن يتفق تأويلان معاً لنص واحد على هذا الأساس، بل ينتهي الأمر إلى اختلاف عجيب وإلى تحلل مريب من النصوص. ولقد ظهرت هذه الفكرة خلال تفسير الإمام لجزء عم، وهي واضحة كذلك في تفسير المنار لتلميذه محمد رشيد رضا وتفسير الشيخ المغربي كذلك ولا شك أن الإمام قد تأثر بتأليه الغرب للعقل وتقديسهم له.

ومثل الشيخ محمد عبده كذلك الشاعر محمد إقبال، فلقد قام يحارب الفناء الذي تؤدي إليه إشراقات التصوف العجمي، وذلك بسبب اعتزال الحياة والوقوف سلبياً إزائها، ولذا قام يثبت قيمة الإنسان في المنهج الإسلامي وحاول أن يبرز الذات الإنسانية في الإسلام، ولكنه اشتط في تقدير الذات وغالى في تقدير إيجابية الإنسان حتى ادعى أن التجربة والنمو في الذات الإنسانية لا تنتهي بالموت بل تستمر إلى ما بعد الموت والقيامة أيضاً، مما اضطره إلى تأويل بعض النصوص القرآنية التي تثبت أن الدنيا دار عمل وأن الآخرة هي دار الجزاء، أقول أولها تأويلًا عجيباً يخرج عن الذوق البياني وتأباه طبيعة هذا الدين. فالنصوص قطعية حاسمة في أن مرحلة التجربة تنتهي بالموت ﴿فَإِذَا جَآءَتِ ٱلطَّآمَّةُ ٱلْكُبْرَىٰ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ مَا سَعَىٰ ﴿٣٥﴾ وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ ﴿٣٦﴾ فَأَمَّا =

الأئمة دون البحث عن أدلة فإذا به ينكر كلية كل قياس أو تعليل أو رأي في هذه الشريعة. والحق أنه قد يتمحل أحياناً وقد يغالي، وهو يرد على آراء الأئمة وأدلتهم، خاصة وهو يدفع أدلة التعليل والقياس، فيستغرب المرء كيف أدت دفعة الحماس العنيفة بابن حزم إلى هذا المدى الذي هو قطعاً أشد وأعنف وأكثر خطراً من تقليد الأئمة بلا أدلة.

رابعها: أما منهج ابن حزم في الاستنباط:

أ ـ فهو يرى أن مصادر التشريع في الإسلام هي النصوص فقط (الكتاب والسنة) وأما الإجماع فهو مصدر كذلك إلا أنه في نظر ابن حزم لا بد أن يكون مستنداً إلى نص منهما أو من أحدهما.

ب ـ الوقوف عند ظاهر النص: فهو يرى التزام حرفية النص بكلماته، ولقد نقلنا عنه (أن المراعى هو النص لا ما عداه) ويقول كما نقلنا كذلك عنه عند آية ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾، فأوجب تعالى أن يكتفى بتلاوة الكتاب، وهذا هو الأخذ بظاهره، وإبطال كل تأويل لم يأتِ به نص أو إجماع. وأن لا نطلب غير ما يقتضيه لفظ القرآن فقط).

والتزام ظاهر النص وحرفيته هو السبب في مفارقة ابن حزم جمهور الأئمة والأصوليين في كثير من الأصول والفروع التي قد نعجب أحياناً من موقفه فيها.

= مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النازعات ٣٤/٧٩ ـ ٤١]. والنصوص أكثر من أن تعد في هذا. . إلا أن إقبال كان يدفعه إلى هذا عاملان أولهما: فناء النفس الإنسانية في غمرة التصوف العجمي. والثاني تأثره (بمدرسة «العقليين المثاليين» مثل هيجل ومدرسة «الوضعيين الحسيين» مثل أوجست كونت ولذا فلقد أراد إقبال عرض العقيدة الإسلامية في قوالب فلسفية استقاها من هيجل مثل أل (أنا) أي الذات الإنسانية. وليس يعني هذا الغض من قيمة المصلحين إقبال ومحمد عبده، وإنما التنبيه على أن الحماس في دفع انحراف قد يجر إلى انحراف آخر. ونرجو الله أن يجزيهما بما قدماه خيراً. انظر: الفكر الإسلامي الحديث لمحمد البهي ٤٥٨ ـ ٤٦٥، راجع خصائص التصور الإسلامي ومقوماته الجزء الأول ١٧ ـ ٢٢.

ففي الأصول خالف ابن حزم جمهور الحنفية والمتكلمين فقال: إن أنواع الحكم التكليفي ثلاثة:

١ ـ **الوجوب**: فكل أمر في الشريعة يحمل على الوجوب.

٢ ـ **التحريم**: وهو كل نهي ورد على لسان الشارع.

٣ ـ **الإباحة**: وهو ما لم يرد به نص بعينه إيجاباً أو تحريماً. مع أن الجمهور يضيفون اثنين فهم يضيفون الندب والكراهة على هذه الأنواع الثلاثة فأنواع الحكم التكليفي عندهم خمسة.

وظاهرية ابن حزم كذلك جعلته ينكر القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل وقد وضع في هذا رسالة سماها (ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل) وكما ذكرنا آنفاً أن ابن حزم أفرد قرابة نصف كتابه الإحكام لهذا الغرض ووضع كتاباً آخر أسماه (الإعراب عن الحيرة والالتباس الواقعين في مذاهب أهل الرأي والقياس)[1]. ولسنا في مجال الرد على ابن حزم في إبطاله هذه الأصول التي تلقاها جمهور الأئمة بالقبول. ولكننا نشير إلى أنه ما من محقق ولا شارح فيما نعلم ممن كتب في الأصول إلا واحتل القياس مكانة كبيرة من كتابه.

أما بالنسبة للقياس[2] فلقد اقتبسنا الكثير وأوردنا ما فيه الكفاية من النقول عن ابن حزم وهو يبطل القياس بأنواعه جميعاً. وينكر القياس الجلي كذلك، مخالفاً بهذا داود الظاهري أول من تكلم في ميدان الظاهرية. فداود

(١) والكتاب ضخم ضاع كثير منه وموجود جزء منه في مكتبة محمد طاهر بن عاشور في تونس، انظر: ملخص إبطال القياس ٣.

(٢) نقل عن ابن حزم هذه الأبيات:

قالوا تحفظ فإن الناس قد كثرت ... أقوالهم وأقاويل العدى محن
فقلت: هل عليهم لي غير أني لا ... أقول بالرأي إذ في رأيهم أفن
وإنني مولع بالنص، لست إلى ... سواه أنحو، ولا في نصره أهن
لا أنثني نحو آراء يقال بها ... في الدين بل حسبي القرآن والسنن

انظر: ابن حزم الأندلسي لزكريا إبراهيم ٢٠٤.

لا ينكر القياس الجلي، ونشير كذلك إلى أن ابن القيم وهو ممن يدعون إلى التمسك بالنصوص قد ألّف كتابه القيم (إعلام الموقعين عن رب العالمين) هذا السفر الضخم الذي يقع فيما دون الألفين بقليل من الصفحات معظمه في القياس. ويثبت فيه أن الصحابة أول من قاسوا واجتهدوا وأن العمل بالقياس فطرة فطر الله عليها الناس. وأن العبرة بالإرادة لا باللفظ. وأثبت فيها إفراط الظاهرية وأهل الرأي معاً[1]. والكتاب في أجزائه الأربعة يدور حول هذه المعاني: الإفتاء والرأي والقياس والحيل... ومن قبل ابن القيم وضع شيخه تقي الدين ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ رسالة سماها (القياس في الشرع الإسلامي وإثبات أنه لم يرد في الإسلام نص يخالف القياس الصحيح).

أما التأويل فشيء لا يحتاج إلى أن نبرهن عليه بأدلة مع أن ابن حزم يمنعه بل يحرمه، إذ أن الذي يمنع القياس، وليس فيه مخالفة ظاهرية لظاهر النص، فمن باب أولى يمنع التأويل الذي هو خروج عن ظاهر النص ومخالفة ظاهرية لظاهره ثم إن التأويل يعتمد على الرأي الذي يقوله المؤول وابن حزم يمنع القول بالرأي وكذلك فالذي يمنع التعليل ولو كانت العلة منصوصاً عليها من قبل الشارع، فبديهي أنه سيمنع التأويل الذي هو رأي بشري وفهم إنساني يدرك أن المقصود بالنص ليس هو ظاهره إلا أن ابن حزم يرى أن التأويل يجوز إذا كان يستند إلى نص من كتاب أو سنة أو إجماع وعندها لا حاجة لأن يسمى تأويلًا هو ـ عندها ـ التزام بالمعنى الذي أورده الشارع واستجابة لأمره. ولقد نقلنا عن ابن حزم قوله: (فأول ذنب عصي الله به التعليل لأوامر الله بلا نص وترك اتباع ظاهرها وذلك قول إبليس)[2].

ولذا فإننا نرى أن ابن حزم يعتبر التأويل تحريفاً للكلم عن مواضعه ويقول إن آية: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ...﴾ [النساء ٤/٤٦].

---

(١) انظر: إعلام الموقعين ١/٢١٧ ـ ٢٢٢.

(٢) الإحكام٨/١١٣، وملخص إبطال القياس ٤٩.

يقول عند هذه الآية بأنه لا بيان أجلى من هذه الآية في أنه لا يحل صرف النصوص عن موضعها في اللغة، ولا تحريفها عن موضعها في اللسان، وفي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ﴾(١) دليل على أن اتباع الظاهر فرض وأنه لا يحل تعديه أصلاً(١).

وقد رأيت أن ابن حزم يجيز التأويل بالنص وبضرورة، فقد نقلنا عنه (بأن كلام الله يحمل على ظاهره ولا يحال عن ظاهره البتة اللهم إلا أن يأتي نص أو إجماع أو ضرورة حس على أن شيئاً منه ليس على ظاهره، وأنه قد نقل عن ظاهره إلى معنى آخر)(٢) وهذا النص نقل عن الملل والنحل، وهو في مجال العقائد والكلام عن الصفات والرد على أهل الأهواء، ولكن نص جواز التأويل في الأحكام اشترط بدعمه (بنص أو إجماع فقط) ولعله ـ والله أعلم ـ أجاز التأويل في مجال العقائد لأن حمل بعض الآيات خاصة في مباحث الصفات على ظاهرها قد يؤدي إلى الخلل في عقيدة الشخص، ذاته، ولذا أجاز في هذا الميدان التأويل بضرورة الحس.

أما في ميدان الأحكام الشرعية العملية وفي عالم الفقه فلا تأويل إلا بنص أو إجماع، هذا ما أظنه ـ والله أعلم ـ هو ما يعنيه الإمام الجليل ابن حزم.

وأما التخصيص وهو نوع من التأويل أو هو وجه من وجوه مخالفة ظاهر النصوص فهو حرام كذلك وباطل. إذ أن ابن حزم يعتبره إنقاصاً من الدين ومن الشريعة فهو حرام، كما أن القياس إضافة إلى الدين والشريعة وهو ممنوع وباطل كذلك، فالزيادة كالنقص في هذا الدين فهو يقول: (فالزيادة على ذلك زيادة في الدين، وهو ـ القياس ـ والنقص منه نقص من الدين وهو ـ التخصيص ـ وكل ذلك حرام بالنصوص التي ذكرنا. . . فسبحان من خصّ أصحاب القياس بكلا الأمرين فمرة يزيدون على القياس ما ليس منه ويقولون: هذا قياس. ومرة يخرجون من النص بعض ما يقتضيه،

---

(١) تفسير النصوص ٤٤٠، والآية من سورة البقرة: ١٠٤.

(٢) انظر: تفسير النصوص ابن حزم لزكريا إبراهيم ١٨٢.

ويقولون: هذا خصوص، ومرة يتركونه كله ويقولون ليس عليه العمل)[1]، ولذا فإن ابن حزم يرى الأخذ بعموم الألفاظ وعدم تخصيصها، لأن التخصيص في المسألة نفسها لا بد من نص يدل عليه يرد في عين المسألة.

وكما ذكرنا فإن ابن حزم ينفي القول بالندب والكراهية، وذلك لأنهما تأويل ـ أي عدول عن الظاهر ـ، فالندب عدول بالأمر من الإيجاب، والكراهة عدول بالنهي من التحريم، وهذا لا يجوز لأنه ترك لظاهر اللفظ الذي أمرنا الله بالتمسك به.

وبسبب إنكار ابن حزم التأويل وتمسكه بالظاهر فقد خالف الجمهور في كثير من المسائل، والمطلع على المحلى لابن حزم يجد الكثير من هذه المسائل التي جمد ابن حزم فيها على ظاهر النص والتزم بحرفيته.

❊ ❊ ❊

---

(١) الإحكام ٢١/٨.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثالث

بعض المسائل التي خالف بها ابن حزم الجمهور بسبب معارضته للتأويل

المسألة الأولى
غسل اليدين عند القيام من النوم

يقول ابن حزم في المسألة ١٤٩ من المحلى: (وفرض على كل مستيقظ من النوم ـ قلّ النوم أو كثر نهاراً كان أو ليلًا، قاعداً أو مضطجعاً أو قائماً. في صلاة أو غير صلاة كيف ما نام ـ ألا يدخل يده في وضوئه في إناء كان وضوؤه أو من نهر أو غير ذلك ـ، حتى يغسلها ثلاث مرات ويستنشق ويستنثر ثلاث مرات، فإن لم يفعل لم يجز الوضوء ولا تلك الصلاة، ناسياً ترك ذلك أو عامداً، وعليه أن يغسلها ثلاث مرات ويستنشق كذلك ـ ثم يبدأ الوضوء والصلاة. والماء طاهر بحسبه، فإن صب على يديه وتوضأ دون أن يغمس يديه فوضوؤه غير تام وصلاته غير تامة)[1].

ولعلك لاحظت قوله: أو من نهر، وقوله الآخر: فإن صب على يديه وتوضأ دون أن يغمس يديه فوضوؤه غير تام وصلاته غير تامة، ولقد علق

(١) المحلى ٢٧٧/١، المسألة ١٤٩.

الحافظ شمس الدين الذهبي على نفس نسخة المحلّى اليمنية فقال: (قلت: لم يبرهن بشيء على أن وضوءه غير تام).

وقال ابن حزم: وروي عن الحسن إعادة الوضوء والصلاة على من لم يغسل يديه ثلاثاً قبل أن يدخلها في الوضوء، وبه يقول داود وأصحابنا[1].

وقد استدل ابن حزم بالحديث عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: **«إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده»**[2].

إلا أن فهم الجمهور للحديث غير ما فهمه ابن حزم، فالجمهور حملوا الحديث على الاستحباب حتى الشوكاني الذي بوّب له باباً أسماه «باب استحباب غسل اليدين قبل المضمضة وتأكيده لنوم الليل»، ونقل الشوكاني عن النووي قوله: (وحكى عن أحمد في رواية أنه إن قام من نوم الليل كره له كراهة تحريم، وإن قام من نوم النهار كره له كراهة تنزه قال: ومذهبنا ومذهب المحققين ـ وهذا الحكم ليس مخصوصاً بالقيام من النوم بل المعتبر الشك في نجاسة اليد، فمتى شك في نجاستها كره له غمسها في الإناء قبل غسلها، سواء كان قام من نوم الليل أو النهار أو شك)[3].

أما الشوكاني فقد نسب القول بالندب إلى الجمهور، والقول بالوجوب إلى أحمد في حالة قيامه من نوم الليل، وقد قال عامة أهل العلم بأن المرء إذا غمس يده في الإناء فإن الماء لا يتنجس استصحاباً لأصل الطهارة في كل البدن والماء، فاليقين لا يزول بالشك. إلا أنه نقل عن الحسن البصري وابن جرير الطبري وإسحق بن راهويه وابن حزم على رأسهم القول بوجوب غسل اليد وإلا تنجس الماء[4].

---

(١) المحلى ٢٨١/١.

(٢) رواه الجماعة إلا أن البخاري لم يذكر العدد وفي لفظ الترمذي وابن ماجة: **«إذا استيقظ أحدكم من الليل»** انظر: نيل الأوطار ١٦٢/١.

(٣) نيل الأوطار ١٦٣/١.

(٤) مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ٨٩/١، حديث رقم ٩٢، ونيل الأوطار ١٦٤/١.

وقد استدل الجمهور بأدلة قوية لا يقوى على معارضتها أدلة القائلين بالوجوب فقد اجتمع على صرف الأمر عن الوجوب عاملان: الدليل والقرينة.

١ ـ فالدليل هو ما ثبت من حديث ابن عباس (أنه ﷺ توضأ من الشن المعلق بعد قيامه من النوم ولم يرد أنه غسل يده)(١) وقوله ﷺ للأعرابي: «**توضأ كما أمرك الله**»(٢) فأحاله ﷺ على الآية وليس فيها ذكر غسل اليدين قبل الوضوء.

٢ ـ وأما القرينة فهي التعليل «**لا يدري أين باتت يده**» والتعليل بأمر يقتضي الشك (والقواعد تقتضي أن الشك لا يقتضي وجوباً في الحكم إذا كان الأصل المستصحب على خلافه موجوداً) والأصل المستصحب موجود وهو طهارة اليد والماء وهو على خلاف الحكم والأمر.

فالتقى الدليل مع القرينة فصرف أمر غسل اليد من الوجوب إلى الندب. إلا أنه أجيب عن القرينة بأجوبة منها:

أ ـ أن التشكيك في العلة لا يستلزم التشكيك في الحكم ورد هذا بأن الحديث ليس تشكيكاً في العلة بل تعليل بالشك.

ب ـ لا تستطيع القاعدة المحدثة أن تكون قاضية على الحديث الصحيح وصارفة له عن ظاهره، بل العكس هو الصحيح فالحديث يجب أن يكون حاكماً على القواعد والاصطلاحات.

٣ ـ إن أحمد الذي يقول بوجوب غسل اليد من نوم الليل لا يقول بوجوب الاستنثار مع أن الحديث الصحيح عن أبي هريرة مرفوعاً يقول: «**إذا استيقظ أحدكم من منامه فليستنثر ثلاث مرات فإن الشيطان يبيت على خيشومه**»(٣)، مع أن الأمر واحد والحديثان صحيحان فالأمر في الاستنثار للاستحباب وكذلك الأمر بغسل اليد ـ والله أعلم ـ.

---

(١) نيل الأوطار ١/١٦٣.

(٢) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ١/٥٨.

(٣) رواه مسلم والبخاري ـ بدون مرات ـ بل فيه ثلاث فقط. انظر: المحلى ١/٢٧٩.

٤ ـ ذكر الشافعي وغيره أن سبب الحديث هو أن أهل الحجاز كانوا يستنجون بالأحجار وبلادهم حارة فيعرقون ليلًا فربما وقعت اليد على المحل فتتنجس ولذا فإن كان قد استنجى بالماء وأمن عدم وصول اليد فلا غسل.

٥ ـ إن ذكر عدد المرات الثلاث يدل على الندب لأنه لا يجب التكرار إلا في النجاسة العينية. فمجموع هذه الأدلة يجعل النفس تميل إلى ما رجحه الجمهور.

إلا أن ابن حزم يصر على أحكام غريبة:

١ ـ فهو يصر على فرضية الغسل لليد ولو كان الوضوء من نهر وهذا لا يقول به أحد. وهو يصر مرة أخرى على أن من توضأ من صنبور وغيره صباً فإن وضوءه وصلاته غير تامين، لأن لفظ الحديث جاء بالغمس، فالوضوء بغمس اليد لا بالصب. ثم يعود ثالثة فيصر على فرضية الاستنثار ويقول: «أمر رسول الله ﷺ على الفرض: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور ٢٤/٦٣].

ومن توضأ بغير أن يفعل ما أمره رسول الله ﷺ أن يفعله فلم يتوضأ الوضوء الذي أمره الله تعالى به. ومن لم يتوضأ كذلك فلا صلاة له»[١]. بينما لا يقول بفرضية الاستنثار أحد من الأئمة المعروفين، حتى أحمد الذي يقول بوجوب غسل اليدين من نوم الليل.

ولقد احتج أهل الرأي من أصحاب أبي حنيفة على حديث أبي هريرة بالمهراس فقد أخرج البيهقي بسنده عن أبي هريرة يرفعه قال: (إذا قام أحدكم من النوم فليفرغ على يديه الماء قبل أن يدخلهما في الإناء) قال: فقال قيس الأشجعي: فإذا جئنا بمهراسكم هذا فكيف نصنع به؟ فقال أبو هريرة ﷺ: أعوذ بالله من شرك.

وأخرج البيهقي عن سليمان بن مهران قوله: (فذكر ذلك لإبراهيم

---

(١) المحلى ١/٢٨٠.

قال: قال أصحاب عبدالله فكيف يصنع أبو هريرة بالمهراس؟ فقال سليمان: فكانوا لا يرون بأساً أن يدخلها إذا كانت نظيفة[1].

والحق أن قول أصحاب الرأي لا يستطيع معارضة الحديث الصحيح، أما كيف يصنعون بمهراسهم فهذا قول لا يتطاول حتى يعارض كلام النبوة الشريف وكذلك فلقد تطور الزمن وأصبح الناس يعيشون بلا مهراس. فالدين هو الأصل الذي يجب على البشرية أن تطابق نفسها عليه وهو الإطار الذي يجب على الإنسانية أن تنمو داخله دون أن تحتك بجدرانه فهذا التصور الرباني ثابت يتحرك الإنسان داخله وقد أودع الله في هذا الدين القدرة على استيعاب حاجات البشرية في كل دهر، ولذا فقد كانت كلمة الصحابي الجليل أبي هريرة نابعة من الفهم الأصيل العميق لطبيعة هذا الدين وعلاقة الإنسان به، وهي التلقي والتنفيذ دون الاعتراض عليه بواقع هابط ثقيل، فقال أبو هريرة: (أعوذ بالله من شرك) فوظيفة الفكر البشري بالنسبة لهذا الدين هو التلقي والإدراك والتكيف والتطبيق في واقع الحياة، دون أن يحاكم هذه النصوص إلى تصورات الإنسان وموازين البشر القاصرة: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون ٢٣/٧١] ولذا فالاعتراض ليس في محله لأنه اعتراض على نص الحديث بواقع، والدين هو الذي يحكم الواقع، وليس الواقع هو الأصل الذي يجب على دين الله أن يطابق نفسه عليه. أما إخراج الحديث عن ظاهره من الوجوب إلى الاستحباب فهذا شيء آخر لا نملك الاعتراض عليه لأن المؤول مجتهد أخرج الحديث عن ظاهره بأدلة أخرى، ولذا فقد قال البيهقي: وهذا الغسل عندنا سنة واختيار وليس بواجب، وبه قال عطاء وابن سيرين وأصحاب عبدالله بن مسعود، وهذا كلام مقبول ومعقول[2].

---

(١) سنن البيهقي ١/٤٥ ـ ٤٨، والمهراس: حجر منقور مستطيل عظيم كالحوض يتوضأ منه الناس لا يقدر أحد على تحريكه، هكذا نقل البيهقي عن أبي عبيد عن الأصمعي.

(٢) سنن البيهقي الكبرى ١/٤٥.

المسألة الثانية
عن ظاهرية ابن حزم
البول في الماء الراكد

قال ابن حزم: (إلا أن البائل في الماء الراكد الذي لا يجري حرام عليه الوضوء بذلك الماء والاغتسال به لفرض أو لغيره، وحكمه التيمم إن لم يجد غيره. وذلك الماء طاهر حلال شربه له ولغيره إن لم يغير البول شيئاً من أوصافه. وحلال الوضوء به والغسل به لغيره.

فلو أحدث في الماء أو بال خارجاً منه ثم جرى البول فيه فهو طاهر، يجوز الوضوء منه والغسل، له ولغيره إلا أن يغير ذلك البول)[1].

وابن حزم يرى أن المتغوط في الماء لا ينجسه، قال في المحلى: (فإن قالوا: من قال بقولكم هذا في الفرق بين البائل والمتغوط في الماء الراكد قبلكم، قلنا: قاله رسول الله ﷺ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إذ بيّن لنا حكم البائل وسكت عن المتغوط والمتنخم والمتمخط)[2].

فابن حزم يرى في مسألة البول ما يلي:

١ ـ أن البول يمنع التطهر بالماء فقط، ولكن لا مانع من شربه للمتبول نفسه.

٢ ـ إن منع التطهر للمتبول نفسه، أما غيره فله التوضؤ والاغتسال بهذا الماء.

٣ ـ لو بال خارج الماء الراكد في وعاء ثم صبه على الماء فإن الماء لا ينجس وله أن يتوضأ ويغتسل منه، لأن البائل لم يبل بالماء الراكد.

---

(١) المحلى ١/١٧٥ ـ ١٧٦.

(٢) المحلى ١/٢٠٨.

٤ ـ إن الغائط في الماء الراكد لا يمنع التطهر به للمتغوط نفسه أو لغيره.

وقد اعتمد ابن حزم على الحديث الشريف: عن أبي هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: «**لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل منه**»(١).

ولقد عجبت كل العجب عندما رأيت أن نظرة ابن حزم تصل إلى هذا الضيق والتزمت حتى أخذت الشكوك تساورني أن هذا دس على هذا الإمام لولا أني نقلت هذه الآراء من المحلى نفسه، إنها ثقيلة جداً ولكنها الحقيقة.

أما الجمهور من الفقهاء فقد خصصوا الحديث وأخرجوه عن ظاهره فاتفق الأئمة أن الماء الراكد الكثير وهم يسمونه ـ المستبحر ـ لا ينجس بالبول فيه، وادعوا أن هذا إجماع. وقد حدّ الحنفية الماء الكثير بأنه الماء الذي إذا حرك أحد طرفيه لم يتحرك الآخر. بينما يرى ابن حزم أن الماء المستبحر إذا بال شخص فيه فقد تنجس ولا يجوز التطهر به. حتى قال: «فمن اغتسل وهو جنب في جون من أجوان النهر والنهر راكد لم يجزه»(٢) بل قال ولو كان الماء فراسخ. وهذا لم يقل به أحد غير الظاهرية.

وأما الشافعية فقد خصصوا الحديث هذا بحديث القلتين وهو: «**إذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث**»(٣) ولذا فما قلّ عن القلتين من الماء الذي يبال فيه فلا يجوز استعماله للطهارة، وما زاد فلا بأس.

---

(١) رواه الجماعة. انظر: نيل الأوطار ٤٤/١، وكذلك إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٧٢/١، ونصب الراية ١١٢/١.

(٢) المحلى ٢٨٢/١.

(٣) رواه الخمسة عن عبدالله بن عمر وأخرجه الشافعي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والدارقطني والبيهقي وقال الحاكم: صحيح على شرطهما. وقد ضعفه ابن عبدالبر في التمهيد وأعله في الاستذكار. انظر: نيل الأوطار ٤٢/١ ـ ٤٣ وقد قدروا القلة بأنها قربتان والقربة كما قال الشافعي مائة رطل. وفي رواية عن أحمد القلتان خمس قرب ولذا تكون القلتان خمسمائة رطل. انظر: المحلى ١٩٧/١ فالقلتان على هذا تقدر بـ (٢٠٨) لترات باعتبار أن الرطل يساوي ١٣٠ درهماً والدرهم = ٣٠٢غم.

وأما الإمام مالك فلقد حمل الحديث على الكراهة.

إلا أن الأئمة الأربعة أجمعوا على أن الماء الذي تغير أحد أوصافه الثلاثة لا تجوز الطهارة به وتحرم، مستدلين بالحديث «**إلا ما غير ريحه أو لونه أو طعمه**»، وهو وإن كان ضعيفاً فقد وقع الإجماع على معناه كما قال الشوكاني(١).

وأما الحنبلية فقد روي عن أحمد رواية أنه يفرق بين بول الآدمي وغيره، فرأى أن بول الآدمي ينجس الماء وإن كان أكثر من قلتين، وأما بقية الأنجاس فلا تنجس الماء إذا بلغ القلتين(٢) فكان أحمد يقول بعموم حديث القلتين، وأما بول الآدمي فهو يخصص هذا العموم. وقد رد ابن حجر في الفتح هذا القول فقال: (ولا فرق بين بول الآدمي وغيره خلافاً لبعض الحنابلة)(٣).

هذا ولقد شنع كثير من الفقهاء على الظاهرية بسبب قولهم هذا، واستغربوا ذلك أيما استغراب، ومن هؤلاء ابن دقيق العيد الذي يقول في الإحكام: (ومما يعلم بطلانه قطعاً ما ذهبت إليه الظاهرية الجامدة من أن الحكم بخصوص البول في الماء حتى لو بال في كوز وصبه في الماء لم يضر عندهم، أو لو بال خارج الماء فجرى البول إلى الماء لم يضر عندهم، والعلم القطعي حاصل ببطلان قولهم)(٤).

وأما الشوكاني فيقول: (ولا فرق في تحريم البول في الماء بين أن يقع البول فيه أو في إناء ثم يصب إليه خلافاً للظاهرية. والتغوط كالبول وأقبح، ولم يخالف في ذلك أحد إلا ما حكي عن داود الظاهري. قال النووي:

---

(١) نيل الأوطار ٤٣/١.

(٢) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٦٣/١.

(٣) فتح الباري ٣٦١/١.

(٤) إحكام الأحكام ٦٥/١ ولقد استوفى ابن دقيق العيد ـ رحمه الله ـ في شرح (الإلمام) البحث فيها مع المصنف وتتبع كلامه والإلمام كتاب ألفه ابن دقيق العيد في أحاديث الأحكام (مأخوذ من هامش النسخة اليمنية للمحلى). انظر: المحلى ١٧٦/١.

وهو خلاف الإجماع وهو أقبح ما نقل عنه في الجمود على الظاهر)[1].

وأما النووي فيقول في المجموع: (نقل أصحابنا عن داود بن علي الظاهري الأصبهاني مذهباً عجيباً ثم يقول: وهذا مذهب عجيب في غاية الفساد فهو أشنع ما نقل عنه أن جنح عنه رحمه الله، وفساده مغني عن الاحتجاج عليه ولهذا أعرض جماعة من أصحابنا المعنيين بذكر الخلاف عن الرد عليه بعد حكايتهم مذهبه، وقالوا: فساده مغن عن إفساده. وقد خرق الإجماع في قوله في الغائط إذ لم يفرق أحد بينه وبين البول، ثم فرقه بين البول في نفس الماء والبول في إناء ثم يصب في الماء من أعجب الأشياء)[2].

وأما ابن القيم فيقول: (وأصحاب الألفاظ والظواهر قصروا بمعاني النصوص عن مراد الشارع إذا بال جرة من بول وصبها في الماء لم تنجسه، وإذا بال في الماء نفسه ولو أدنى شيء نجسه)[3].

ولا يسعنا بعد هذا إلا أن نقول غفر الله لأبي محمد ولداود من قبله، فقد ذهب بهما التمسك بالألفاظ أيما مذهب وأغربا وخاصة في هذه المسألة أيما إغراب، ولا ينقضي عجبك بعد أن سمعت ابن حزم يفرق بين البول والغائط ويرى أن الغائط لا ينجس الماء. ثم أشد ما فاجأني في هذه المسألة أن الماء يحرم استعماله على البائل فقط دون غيره، وهو عجب لا ينقضي منه العجب. وإغراب لا ينقطع بسببه الاستغراب. ونعود مرة أخرى لنترحم عليهما وهما في جوار ربهما.

المسألة الثالثة
من مسائل الظاهرية البحتة
وقوع الفأر في السمن

يرى ابن حزم أن الفأر - صغيراً كان أو كبيراً - إذا وقع في سمن ذائب

---

(١) نيل الأوطار ٤٥/١.

(٢) المجموع ١١٨/١ - ١١٩، انظر: هامش المحلى ١٨١/١.

(٣) إعلام الموقعين ٢٢٢/١.

فإن السمن يهرق كله سواء كان السمن قليلًا أو كثيراً حتى قال: (ولو أنه ألف ألف قنطار أو أقل أو أكثر) ولو أخرج الفأر من السمن حياً فالحكم كذلك[1] هذه واحدة.

ثم يقول ثانية: بأنه لا يجوز أن يحكم لغير الفأر في غير السمن، ولا للفأر في غير السمن، ولا لغير الفأرة في السمن، لأنه لا نص في غير الفأرة في السمن: ويدافع عن رأيه قائلًا: «ومن المحال أن يريد رسول الله ﷺ حكماً في غير الفأر في غير السمن ثم يسكت عنه ولا يخبرنا به ويكلنا إلى علم الغيب والقول بما لا يعلم على الله تعالى وما يعجز عليه السلام قط عن أن يقول لو أراد: إذا وقع النجس أو الحرام في المائع فافعلوا كذا»[2].

وأما الحديث الذي استدل به ابن حزم فهو حديث ميمونة أن رسول الله ﷺ سئل عن الفأرة تقع في السمن فقال: «**إن كان جامداً فألقوها وما حولها، وإن كان مائعاً فلا تقربوه**»[3].

ولقد خالف الجمهور ابن حزم في هذا الرأي، فابن حزم كما مر من

---

(١) المحلى ١/١٧٦.

(٢) المحلى ١/١٨٥، وانظر: هذه المسألة في الإحكام لابن حزم ٧/١٨٣.

(٣) رواه أبو داود والنسائي وصححه ابن حبان ومعنى الحديث رواه أحمد وأبو داود عن أبي هريرة وأما حديث أبي هريرة فقد رواه الترمذي معلقاً وقال: وهو حديث غير محفوظ سمعت محمد بن إسماعيل ـ يعني البخاري ـ يقول: هذا خطأ قال: والصحيح حديث الزهري عن عبيدالله عن ابن عباس عن ميمونة.
وأما حديث ميمونة فقد روي عن طريق الزهري ولفظه: «أن رسول الله ﷺ سئل عن فأرة سقطت في سمن فقال: **ألقوها وما حولها فاطرحوه وكلوا سمنكم**» وبهذا اللفظ أخرجه البخاري، انظر: فتح الباري ١/٣٥٧، ورواه كذلك الترمذي والنسائي وأحمد وأبو داود. انظر: نيل الأوطار ٨/١٧٨، وكذلك مختصر أبي داود مع معالم السنن ٥/٣٣٦ حديث رقم ٣٦٩٣ .وأما حديث أبي هريرة فقد قال ابن القيم عنه: ولما كان ظاهر هذا الإسناد في غاية الصحة، صحح الحديث جماعة وقالوا: هو على شرط الشيخين. ولكن أئمة الحديث طعنوا فيه ولم يروه صحيحاً بل رأوه خطأ محضاً. انظر: تهذيب ابن القيم/ مختصر أبي داود ١/٣٣٧.

كلامه يرى أن النجاسة تختص فقط في وقوع الفأر في السمن، أما لو كان المائع خلًا أو زيتاً ووقعت فيه فأرة فماتت، فلا ينجس ويجوز أكله وبيعه. وكذلك لو وقع القط في السمن فمات فلا بأس أن يؤكل السمن، وكذلك فيما لو وقع الفأر في أي مائع غير ما يطلق عليه اسم السمن.. حتى قال ابن القيم ساخراً من موقف الظاهرية هذا: «وأصحاب الظواهر والألفاظ عندهم لو وقع الكلب أو الخنزير بكامله أو أي ميتة كانت في أي ذائب كان من زيت أو شيرج أو خل أو دبس أو ودك غير السمن ألقيت الميتة فقط وكان ذلك المائع حلالًا طاهراً كله، فإن وقع ما عدا الفأرة في السمن من كلب أو خنزير أو أي نجاسة كانت فهو طاهر حلال ما لم يتغير»[1]. والحق ما قاله ابن القيم عن الظاهرية بدليل ما أوردناه آنفاً من كلام ابن حزم.

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة، فمنهم من لم يفرق بين الجامد والسائل من السمن أو الزيت، ففي كلتا الحالتين تلقى الدابة الميتة وما حولها، ومن هذا الفريق البخاري الذي لم يفصل في روايته وبوّب باباً على هذا الحديث فقال: «باب إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد أو الذائب»، وروى الحديث عن الزهري «سئل عن الدابة تموت في الزيت أو السمن وهو جامد أو غير جامد، الفأرة أو غيرها؟ قال: بلغنا أن النبي ﷺ أمر بفأرة ماتت في سمن فأمر بما قرب منها فطرح ثم أكل»[2].

وأفتى الزهري والأوزاعي بقول البخاري وهو أحد الروايتين عن أحمد، وأما جمهور الفقهاء فقد فرقوا بين المائع والجامد من السوائل، ففي حالة سقوط الدابة في الجامد وموتها فيه تلقى مع ما حولها ثم يؤكل الباقي، أما في حالة السائل فيحرم أكله إذا ماتت فيه الدابة، ولكنهم اختلفوا في جواز الانتفاع بالزيت أو السمن المتنجس، فذهب نفر من أصحاب الحديث إلى أنه لا يجوز الانتفاع منه بأي وجه لقوله ﷺ: «**لا تقربوه**» وفي رواية

---

(١) إعلام الموقعين ١/٢٢٢.

(٢) انظر: تهذيب ابن القيم/ مختصر أبي داود ٥/٣٤٠ حديث رقم ٣٦٩٤، وفتح الباري ١٢/٩١.

«أريقوه» فحكمه الإراقة دون الانتفاع، وأما أبو حنيفة والليث فقالا: حرم أكله وشربه ويجوز بيعه والاستصباح به، واستدلوا بحديث موقوف على ابن عمر «في فأرة وقعت في زيت فقال: **استصبحوا به وادهنوا به أدمكم**»[1]، وأما الشافعي ومالك والرواية الراجحة عن أحمد فلم يجيزوا بيعه ولا أكله وأجازوا الاستصباح به وسائر وجوه الانتفاع، وقد استدلوا لحرمة البيع بقول ابن عباس: «بلغ عمر أن سمرة باع خمراً فقال: قاتل الله سمرة ألم يعلم أن النبي ﷺ قال: **«لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها وأكلوا ثمنها»**[2]» والنفس تميل إلى الأخذ برأي الشافعية فهو سديد وقوي. ولذا فقد قال ابن حجر: «بأن الجمهور أخذوا بحديث معمر الدال على الفرقة بين الجامد والذائب»[3]، وقال ابن حجر أيضاً: «وأما ذكر السمن والفأرة فلا عمل بمفهومهما وجمد ابن حزم على عادته فخص التفرقة بالفأرة، فلو وقع غير جنس الفأر في مائع لم ينجس إلا بالتغير»[4].

واستدلوا بحديث آخر لابن عمر: «إن كان السمن مائعاً انتفعوا به ولا تأكلوه»[5].

المسألة الرابعة
من مسائل الظاهرية
منع الاغتسال بفضل المرأة

وعاد ابن حزم ليفارق الجمهور في هذه المسألة ويخالفهم بقوله: (كل ماء توضأت منه امرأة ـ حائض أو غير حائض ـ أو اغتسلت فأفضلت منه

---

(١) رواه البيهقي موقوفاً وسنده صحيح على شرط الشيخين. انظر: نيل الأوطار ١٧٩/٨. وكذلك مختصر أبي داود ٣٤٠/٥.

(٢) أخرجه الشيخان وابن ماجة. انظر: الدين الخالص للسبكي ٤٦٩/١.

(٣) فتح الباري ٣٥٧/١.

(٤) فتح الباري ٩٢/١٢.

(٥) أخرجه البيهقي. انظر: الدين الخالص ٤٦٩/١ .وفتح الباري ٩٢/١٢.

فضلًا، لم يحل لرجل الوضوء من ذلك الفضل ولا الغسل منه، سواء وجدوا ماء آخر أو لم يجدوا غيره، وفرضهم التيمم حينئذ، وحلال شربه للرجال والنساء وجائز الوضوء به والغسل للنساء على كل حال)[1].

وقد استدل ابن حزم بحديث الحكم بن عمرو الغفاري (إن النبي ﷺ نهى أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة)[2]، وبحديث عبدالله بن سرجس (إن النبي ﷺ نهى أن يغتسل الرجل بفضل وضوء المرأة)[3]. وقد نسب ابن حزم منع الطهارة بفضل وضوء المرأة إلى جويرية أم المؤمنين وأم سلمة أم المؤمنين وعمر بن الخطاب بالإضافة إلى الصحابيين اللذين رويا الحديثين وهما الحكم بن عمرو وعبدالله بن سرجس ونقله عن سعيد بن المسيب والحسن البصري[4].

أما جمهور الفقهاء والمحدثين فقد خالفوا ابن حزم في هذا الحكم، فأشد الفقهاء تمسكاً بالسنة والتزاماً بالنصوص هو الإمام المحدث أحمد بن حنبل فإنه كره للرجل الوضوء بفضل المرأة، وكذلك قال إسحاق، واشترط أن تخلو المرأة بالماء حتى تكون الكراهة ولم أعثر على قول فقيه أجاز ترك فضل المرأة إلى التيمم وقد نقل الميموني عن أحمد أن الأحاديث الواردة في منع التطهر بفضل المرأة وفي جواز ذلك مضطربة وأما بقية الأئمة فرخصوا للرجل التطهر بفضل المرأة. قال صاحب منتقى الأخبار: (وأكثر أهل العلم على الرخصة للرجل من فضل طهور المرأة، والأخبار بذلك

---

(١) المسألة ١٥١ من المحلى ٢٨٣/١.

(٢) رواه الخمسة ولفظ النسائي وابن ماجة (وضوء المرأة) وصححه ابن حبان وقال الترمذي هذا حديث حسن وسأل الترمذي البخاري عنه فقال ليس بصحيح. وقال النووي: اتفق الحفاظ على تضعيفه. قال الحافظ في الفتح: وقد أغرب النووي في ذلك. انظر: فتح الباري ٣١٢/١، ونيل الأوطار ٣٧/١، ومختصر سنن أبي داود ٨٠/١، والمحلى ٢٨٤/١.

(٣) قال البخاري: (الصحيح أنه موقوف ومن رفعه فهو خطأ كذا قال الترمذي في كتاب العلل). انظر: مختصر أبي داود مع معالم السنن ٨٠/١.

(٤) المحلى ٢٨٦/١.

أصح)[1]. وهذا هو قول سفيان الثوري ومالك والشافعي[2].

وقد استدل الجمهور بأحاديث أصح من الأحاديث التي استدل بها ابن حزم منها ما رواه ابن عباس: (أن رسول الله ﷺ كان يغتسل بفضل ميمونة)[3].

وأما الحديث الآخر الذي استدل به جمهور العلماء فهو حديث ابن عباس عن ميمونة، قالت: «أجنبت فاغتسلت من حفنة ففضلت فيها فضلة فجاء النبي ﷺ يغتسل منه فقلت له، فقال: **الماء ليس عليه جنابة واغتسل منه**»[4].

والحق أن كلًا من الطرفين المانع والمرخص له أدلته التي يعتمد عليها، لكن أدلة الجماعة المرخصين أقوى، فأحاديثهم صحيحة. بينما حديث الحكم بن عمرو الذي استدل به ابن حزم يرتفع إلى مرتبة الحسن، والحسن لا يقوى على معارضة الحديث الصحيح. ولو افترضنا تساوي الأدلة فلا بد للخروج من التعارض من التوفيق بين الأحاديث حتى لا تتساقط الأدلة، وإعمال النص أولى من إهماله فلذا لا بد من إخراج الأحاديث عن ظاهرها وتأويلها. ولقد وفق الخطابي في معالم السنن توفيقاً

(١) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ٣٨/١.

(٢) الدين الخالص ١٦٢/١.

(٣) رواه الإمام مسلم وأحمد، انظر: نيل الأوطار ٣٨/١، وكذلك فتح الباري ٣١٢/١ .ولم يعدم ابن حزم الرد على هذا الحديث فقال: إن راوي الحديث عمرو بن دينار قد تردد فيه حيث قال وعلمي والذي يخطر على بالي أن أبا الشعثاء أخبرني فذكر الحديث. لكن الرد على من أورد هذا على الحديث بأن الحديث روي من طريق أخرى بلا تردد. ولكن أوردوا عليه علة أخرى وهي عدم ضبط الراوي ومخالفته. انظر: فتح الباري ٣١٢/١، ونيل الأوطار ٣٨/١، ولكننا نقول يكفي للاطمئنان إلى صحته أنه أخرجه الإمام مسلم في صحيحه.

(٤) أخرجه أصحاب السنن والدارقطني وصححه الترمذي وابن خزيمة وغيرهما واللفظ للدارقطني. وقد أعله قوم بسماك بن حرب راويه عن عكرمة لأنه كان يقبل التلقين، ونقل هذه العلة ابن حزم في المحلى ورد الحديث بسببها ورد ابن حجر في الفتح هذه العلة فقال: لكن قد رواه شعبة عن عكرمة وهو لا يحمل عن مشايخه إلا صحيح حديثهم. انظر: فتح الباري ٣١٢/١، ونيل الأوطار ٣٨/١، والمحلى ٢٨٤/١.

لطيفاً وجمع بينها جمعاً ذكياً، فقال: تحمل أحاديث النهي على ما تساقط من الأعضاء والجواز ما بقي من الماء... أو يحمل النهي على التنزيه جمعاً بين الأدلة.

فالخطابي لجأ في حالتي التخريج والجمع إلى التأويل، والتأويل إما بالتخصيص (تخصيص أحاديث النهي على ما تطهرت به المرأة، وتخصيص أحاديث الجواز بالماء الفاضل في الوعاء)، أو التأويل بمخالفة الظاهر بحمل النهي على التنزيه بدل التحريم. ولقد ارتضى ابن حجر كلام الخطابي وردّ به على الإمام أحمد الذي يقول باضطراب الأحاديث.. يقول ابن حجر: (وقول أحمد أن الأحاديث من الطريقين مضطربة، وإنما يصار إليه عند تعذر الجمع)[1] ولذا فلم يقل بقول ابن حزم أحد من الأعلام، ولم يحمل أحد النهي على التحريم، ولم يقل أحد بوجوب التيمم في حال وجود فضل المرأة.

ثم نقول أخيراً: ليت شعري ما الفرق بين أن يغترف الرجل والمرأة معاً من إناء واحد أو أن تغترف المرأة أولاً ثم الرجل. وحديث الاغتسال معاً من إناء واحد صحيح فقد روى الشيخان عن أم سلمة (كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد من الجنابة)[2] وإذا ثبت اغتسال الرجل والمرأة معاً فالنفس تميل وترجح ما قرره الجمهور من أنه لا مانع من أن يغتسل الرجل بفضل المرأة.

المسألة الخامسة
مسألة ولوغ الكلب

وهذه هي إحدى المسائل الكثيرة التي يخالف فيها الظاهرية فهم الجمهور ورأيهم، يقول ابن حزم في المسألة ١٢٧ من المحلى: (فإن ولغ في الإناء كلب... ـ أي إناء كان وأي كلب كان صغيراً أو كبيراً ـ فالفرض

(١) فتح الباري ٣١٢/١.
(٢) متفق عليه، انظر: نيل الأوطار ٣٨/١ ومثل هذا الحديث أخرج الشيخان عن ميمونة وعائشة رضي الله عنهن أجمعين. انظر: الدين الخالص ١٦١/١، وفتح الباري ٣١٢/١.

إهراق ما في ذلك الإناء كائناً ما كان ثم يغسل بالماء سبع مرات ولا بد، أولاهن بالتراب مع الماء ولا بد. وذلك الماء الذي يطهر به الإناء طاهر حلال، فإن أكل الكلب في الإناء ولم يلغ فيه أو أدخل رجله أو ذنبه أو وقع بكله فيه لم يلزم غسل الإناء ولا هرق ما فيه البتة، وهو حلال طاهر كله كما كان. وكذلك لو ولغ الكلب في بقعة من الأرض أو في يد إنسان أو في ما لا يسمى إناء فلا يلزم غسل شيء من ذلك ولا هرق ما فيه. والولوغ هو الشرب فقط. فلو مسّ لعاب الكلب أو عرقه الجسد أو الثوب أو الإناء أو متاعاً ما أو الصيد ففرض إزالة ذلك بما أزاله ماء كان أو غيره. ولا بد من كل ما ذكرنا إلا من الثوب فلا يزال إلا بالماء)[1].

فابن حزم إذن متمسك بالنص، فالأكل لا يهرق إذا أكل منه الكلب، لأن النص لم يتطرق إلى ذكر الأكل. وكذا خصص النص الولوغ في الإناء فكل ولوغ في غير الإناء لا بأس فيه، وكذلك تستغرب لقوله: لو وقع الكلب كله في الإناء فهو حلال طاهر كله كما كان.

وأما النص الذي تمسك به ابن حزم فهو حديث عبدالله بن مغفل (أمر رسول الله ﷺ بقتل الكلاب ثم قال: **«ما بالهم وبال الكلاب»** ثم رخص في كلب الصيد وكلب الغنم وقال: **«إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات وعفِّروه الثامنة بالتراب»**)[2].

والحق أنني لم أستغرب رأي ابن حزم في هذه المسألة عندما اطلعت على موقف المالكية الذين يقولون بطهارة الكلب متمسكين بقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ ...﴾ [المائدة ٥/٤] ولم يصاحب هذه الآية أمر بغسل الصيد فهذا يدل على طهارة الكلب. ولذا فلقد تناولوا النص بتأويلات تأباها روح اللغة وذلك تمشياً مع أصلهم هذا. فهم

---

(١) المحلى ١/١٤٢.

(٢) رواه الجماعة إلا الترمذي والبخاري. ورواية مسلم وأحمد عن أبي هريرة: **«طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أولاهن بالتراب»** انظر: نيل الأوطار ١/٤٩.

يقولون: بأن الأمر ليس معللاً بل هو تعبدي، والماء ليس بنجس يراق سوى الماء معتمدين في هذا على قرينة العدد (سبع مرات) وقالوا: بأن النجاسة لا يشترط لها العدد بل الإزالة.

إلا أن نص الحديث يرد على الظاهرية والمالكية لأنه قد ورد في إحدى روايات الإمام مسلم «**فليرقه**» والإراقة لا تكون إلا من نجاسة، والغسل لا يكون إلا من حدث أو خبث، والإناء لا يحدث ولذا بقي الخبث. قال الخطابي: «ذهب بعض أهل الظاهر إلى أن الماء طاهر والغسل للتعبد والحديث يدل على فساد هذا القول وبطلانه»[1] ولذا فلقد قال مالك والأوزاعي: بأنه إذا لم يجد ماء غيره توضأ به، وكان سفيان الثوري يقول: يتوضأ به إذا لم يجد ماء غيره ثم يتيمم بعده.

ثم عاد المالكية يخصصون الحديث حتى يوافق قاعدتهم القائلة بطهارة الكلب، فخصصوا النهي بالكلاب المنهي عنها. ويرد عليهم حديث عبدالله بن مغفل، فمعناه يدل على أن كلاب الصيد وغيرها داخلة في نص الحديث. ثم إن كلمة (الكلب) للعموم لأن أل اتصلت بالجنس، وإذا اتصلت أل بالجنس فإنها للعموم، إلا أن المالكية يجعلون أل للعهد وهذا تحكم وتخصيص بلا مخصص.

ويقول المالكية ثالثة بتأويل ثالث، ويخصصونه بلا مخصص مرة ثالثة فيقولون بأن الأمر خاص بالماء إلا أن رواية مسلم والنسائي «**فليرقه**» مطلقة وهي ترد عليهم والإراقة عامة في كل ما ولغ فيه الكلب، زيتاً كان أو طعاماً أو ماء، ولكن المشهور عند المالكية أن إناء الماء يراق ويغسل، وأما إناء الطعام فيؤكل ثم يغسل الإناء تعبداً.

وكذلك يقول المالكية بأن الأمر للندب، مع أن الأمر للوجوب ولا يحمل على غير الوجوب إلا بقرينة. ولقد قال الحافظ في الفتح بأن الأمر للوجوب في هذه المسألة[2].

---

(١) مختصر أبي داود مع معالم السنن ٧٧/١.

(٢) انظر: هذا كله في إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٧١/١ ـ ٧٢، وفتح الباري/ صحيح البخاري ٢٨٧/١، والدين الخالص ١٦٨/١، ونيل الأوطار ٤٦/١.

والتأويل الخامس يخالف المالكية فيه النص مباشرة، ويصطدمون معه فيقولون بأن التراب يحل محله الصابون، ويجوز الغسل بالماء فقط. ولكن حديث عبدالله بن مغفل الصحيح يعين التراب. والقاعدة الأصولية تعارضهم «فالمعنى المستنبط إذا عاد على النص بإبطال أو تخصيص مردود عند جمع من الأصوليين» وقد احتج المالكية بأن رواية التراب لم يردها مالك. إلا أن ابن حجر يقول: «إن القرافي منهم يقول: بأن التراب قد صحت فيه الأحاديث»، (ثم يقول الحافظ: فالغريب كيف لم يقولوا به)[1].

ولذا فالمالكية يلتقون مع الظاهرية في كثير من الآراء حول هذا النص النبوي الشريف. بل لقد قالوا ما لم يقله الظاهرية من تخصيص الأمر بالغسل من الكلاب المنهى عنها والظاهرية لا تقول بالتخصيص كما نعلم. وكذلك فالمالكية أو بعضهم يقولون بأن الأمر للندب، وهذا ما تأباه قواعد الظاهرية الذين يرون أن كل أمر للوجوب ولا منزلة للندب في أحكامهم[2].

وكذلك فالظاهرية يلتزمون بغسله بالتراب بينما المالكية لا يقولون بالغسل بالتراب عملًا برواية الإمام مالك ولذا فالمالكية فارقوا الظاهرية من حيث هذه النواحي التزاماً برأيهم القائل بطهارة الكلب. إلا أن الظاهرية التزموا بحرفية النص من جهة القول بأن الولوغ المقصود فقط في الإناء وهذا جمود شنيع على حرفية النص. ولذا فلقد رأيت العراقي يعرض إلى هذه النقطة قائلًا: (ذكر الإناء خرج مخرج الأغلب لا للتقليد)[3]. ولقد عجبت كيف لم يشترط أبو محمد أن تكون الإراقة في الولوغ مختصة بإناء الشخص نفسه دون غيره، وكيف تغاضى عن اشتراط أن يكون الغاسل هو نفس المالك لأن لفظ الحديث: **«إناء أحدكم» «فليغسله»**.

أما الحنفية فلقد اصطدموا مع نص الحديث في عدد الغسلات فقالوا

---

(١) فتح الباري ٢٨٦/١.

(٢) ذكرنا سابقاً أن الحكم عندهم إما إباحة أو وجوب أو تحريم فقط. ولا يقولون بالندب أو الكراهة.

(٣) نيل الأوطار ٤٦/١.

بأنه لا يشترط غسله سبع مرات، محتجين بأن أبا هريرة أفتى **بالغسل** ثلاثاً وهو راوي الحديث. وهذا سائغ مع قاعدتهم بوجوب العمل بتأويل الراوي وبتخصيصه ونسخه ثم احتج الحنفية ثانية بأن العذرة أشد نجاسة من الكلب، ولم يشترط في التطهير منها الغسل سبعاً فالولغ أولى.

والجواب على الحنفية سهل وميسر.. إذ نقول بأن نص الحديث **«سبعاً»** ولفظ السبع مفسر عندهم، والمفسر لا يقبل تأويلًا ولا تخصيصاً في عهد النبوة، ولا يقبل نسخاً بعد عهد النبوة. وكذلك فإن الله لم يفرض علينا إلا طاعته وطاعة رسوله، فلا يجوز مخالفة النص بعمل أحد أو فتياه كائناً من كان هذا صحابياً أو غيره. وكذلك فإنا نقول بأنه قد روي عن أبي هريرة فتيا توافق روايته. ورواية الموافقة أقوى وأرجح من حديث النظر والإسناد من رواية المخالفة[1]. وأما قياسهم على العذرة فهو قياس مقابل النص وهو مرفوض ومردود. ثم لا يشترط في ازدياد النجاسة أن تكون العذرة أغلظ وأشد في الحكم.

ولقد خالف الجمهور الحنفية فأوجبوا السبع غسلات، ومنهم ابن عباس وعروة بن الزبير وابن سيرين وطاوس وعمرو بن دينار والأوزاعي ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق وأبو ثور وأبو عبيد وداود[2].

وأما الشافعية فقد كانوا أقرب الناس إلى روح الحديث ونصه ولم يخالفوه إلا أنهم لم يعتبروا غسله بالتراب ثامنة الغسلات، واعتذروا عن الشافعي بأنه قال عن حديث عبدالله بن مغفل **«وعفروه الثامنة بالتراب»**: هو حديث لم أقف على صحته ولكن ابن حجر يرد قائلاً بأن هذا الحديث إلزام للشافعية بإيجاب ثمان غسلات عملاً بظاهر حديث عبدالله بن مغفل الذي أخرجه مسلم، وقال: بأن عذر الشافعي لا يثبت لمن وقف على صحة الحديث[3]، ورأيت أن صاحب التنبيه[3] يصحح

(١) فتح الباري ٢٨٧/١، وكذلك شرح معاني الآثار للطحاوي ٢٣/١.

(٢) فتح الباري ٢٨٨/١، وكذلك شرح معاني الآثار ٢٣٨.

(٣) التنبيه للشيرازي ١٧.

الغسل بالأشنان بدل التراب، وكذلك يجيز في إحدى الروايتين عن الشافعية عدم الغسل مطلقاً بالتراب إلا أن رواية المنهاج تقول بأن الأظهر تعين التراب[1].

وأما الخنزير فلقد قال الجمهور بنجاسته حتى ادعى ابن المنذر الإجماع على نجاسته إلا أن هذا الإجماع منقوض لمخالفة الإمام مالك الذي يقول بطهارته[2] ولذا فلقد قاس الشافعية الخنزير على الكلب، ورأوا أن يغسل الإناء من ولوغه سبعاً لأنهم قالوا بأن الخنزير أسوأ حالًا من الكلب[3].

ولكن ابن حزم يرد على الشافعية قائلًا بأن هذا خطأ ظاهر، والأولى أن تقاس جميع السباع على الكلب من أن يقاس الخنزير على الكلب، لأنه لا حرمة في اتخاذ السباع وأكل صيدها كالكلب، وأما الخنزير فيحرم اتخاذه واقتناؤه للصيد.

ولكنا نقول أن علياً اشتط في هذه المسألة وغالى غلواً بعيداً، فهو من ناحية يرى أن الولوغ من أي شيء عدا الإناء لا يوجب غسله أو إهراقه، ومن ناحية أخرى يرى أن سقوط الكلب كله دون لسانه لا يغسل منه الإناء ولا يهرق بسببه الماء ولو كانت الكمية قليلة جداً. ولقد رأيت أن رد ابن

---

(١) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج ٧٨/١ ولقد جاء فيه: (وما نجس من جامد ولو معنا من صيد أو غيره بملاقاة شيء من كلب سواء في ذلك لعابه وبوله وسائر رطوباته وأجزائه الجافة إذا لاقت رطباً، والأظهر: تعين التراب ولو غبار رمل وإن أفسدت الثوب جميعاً بين نوعي الطهور فلا يكفي غيره كأشنان وصابون، والثاني: لا يتعين ويقوم ما ذكر ونحوه مقامه وجرى عليه صاحب التنبيه. والثالث: يقوم مقامه عند فقده للضرورة ولا يلزم ولا يقوم عند وجوده وقيل يقوم مقامه فيما يفسده التراب كالثياب دون ما لا يفسده) مغني المحتاج ٧٣/١.

(٢) جاء في رحمة الأمة في اختلاف الأئمة: (وسؤر الكلب والخنزير نجس عند الثلاثة وطاهر عند مالك) انظر: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة ٩/١، وكذلك الميزان الكبرى للشعراني ١١٥/١.

(٣) المحلى ١٤٧/١، وكذلك مغني المحتاج ٧٨/١.

حزم في هذه المرة على المنكرين عليه ضعيفاً ومتهافتاً لا يقوى على معارضة رأي الجمهور فضلًا عن أن يدحضه[1].

والغريب أن ابن حزم يرى أن لعاب الكلب وعرقه يجب إزالته بأي شيء إلا عن الثوب فيتعين الماء لإزالته دون اشتراط السبع، وذلك أخذاً من نص آخر وهو تحريم كل ذي ناب من السبع، والكلب ذو ناب من السباع فهو حرام وبعض الحرام حرام بلا شك ولعاب الكلب وعرقه بعضه فهما حرام والحرام فرض إزالته واجتنابه، ولعلك لاحظت أن ابن حزم قد التزم في كلامه كله ترديد الحرام ولم يتعرض قط إلى كلمة نجس التزاماً منه بحرفية النص، وخوفاً من أن يقول في دين الله ـ كما يرى ـ ما ليس منه. ولذا فإنه يرى أن التعبير بالنجاسة عن لعاب الكلب أو عرقه إنما هو تعليل، والتعليل في دين الله حرام وإبليس أول من علل، وحتى لا يؤديه التعليل إلى قياس أكل الطعام على الولوغ في الشراب، والقياس زيادة في دين الله وباطل من أساسه.

ولكنني أقول أخيراً أن عدم قول ابن حزم باشتراط الغسل من قبل المالك نفسه هو تحكم وتخصيص وخروج عن حرفية النص لا أدري كيف خرج أبو محمد عنها.

المسألة السادسة
نجاسة الكفار والمشركين

ويعود أبو محمد في هذه المسألة ليبين عن التزامه حرفية النصوص فيقول بنجاسة المشركين، فلقد ورد في المحلى (ولعاب الكفار من الرجال

---

(١) المحلى ١٥١/١ جاء فيه: (قال علي: فإن أنكروا علينا التفريق بين ما ولغ الكلب فيه وبين ما أكل فيه أو وقع فيه أو أدخل فيه عضواً من أعضائه غير لسانه قلنا: لا نكرة على من قال ما قال رسول الله ﷺ ولم يقل ما لم يقل عليه السلام ولم يخالف ما أمره به نبيه ﷺ ولا شرع ما لم يشرعه عليه السلام في الدين، وإنما النكرة على من أبطل الصلاة بما زاد على الدرهم البغلي). ولذا ترى أن رد ابن حزم كان يذكر بعض مخالفات الفقهاء ـ في نظره ـ.

والنساء ـ الكتابيين وغيرهم ـ نجس كله، وكذلك العرق منهم والدمع، وكل ما كان منهم ولعاب كل ما لا يحل أكل لحمه من طائر أو غيره من خنزير أو كلب. . . حرام واجب اجتنابه)[1].

وفي هذا يخالف ابن حزم جمهور الفقهاء والمحدثين الذين يقولون بأن النجاسة في المشركين هي نجاسة الاعتقاد، ورأي ابن حزم هذا مأخوذ من نص الآية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ . . .﴾ [التوبة ٢٨/٩] فالآية تنص على نجاسة المشركين ولذا فيجب التزام نصها دون إخراجها عن ظاهرها بتأويل أو تعليل. ويعجب ابن حزم كل العجب من الذين يخالفون هذا النص فيقول: (وما فهم قط من قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ مع قول نبيه ﷺ: «**إن المؤمن لا ينجس**»[2] أن المشركين طاهرون، ولا عجب في الدنيا أعجب ممن يقول فيمن نص الله تعالى: أنهم نجس: أنهم طاهرون)[3].

هذا ولقد شارك ابن حزم في هذا القول بعض أئمة الزيدية كالهادي والقاسم والناصر ورواية عن مالك وقد نقل ابن عباس رواية بأن أعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير، وكذلك أخرج ابن جرير بسنده عن الحسن «لا تصافحوهم فمن صافحهم فليتوضأ»[4]. ولقد انتصر الفخر الرازي لهذا الرأي وقوّاه وأورد أدلة على نجاسة المشركين وقال: «واعلم أن ظاهر القرآن يدل على كونهم أنجاساً فلا يرجع عنه إلا بدليل منفصل»[5].

ولقد أغرب القرطبي في الجنائز من شرح مسلم فنسب القول بنجاسة الكافر إلى الشافعي، وكذلك أبو حيان فنسب القول بنجاسة أعيانهم إلى

(١) المحلى مسألة ١٣٤ جـ١٦٨/١.
(٢) أخرجه الستة. انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ١٢٧/١.
(٣) راجع تفسير الطبري ١٠٥/١ ـ ١٠٦، وكذلك تفسير الفخر الرازي ٤١٤/٤، وتفسير أبي السعود ٢٩٨/٤، وتفسير القاسمي ٣١٠٢/٨.
(٤) المحلى ١٦٨/١.
(٥) تفسير الفخر الرازي ٤١٤/٤.

الطبري والحق غير ما قالا فأما الشافعي فقد صرح في الأم بأنه «لا بأس بالوضوء من ماء المشرك وبفضل وضوئه ما لم تعلم فيه نجاسة»[1]، وأما الطبري فلقد قال: «بأن نجاسة العين في الشرك منسوبة إلى ابن عباس من غير وجه حميد فكره ذلك»[2].

وأما الجمهور فلقد خالفوا قول ابن حزم مستدلين بأحاديث من الصحيحين من أن رسول الله ﷺ توضأ من مزادة امرأة مشركة، وربط ثمامة بن أثال وهو مشرك بسارية من سواري المسجد، وأكل من الشاة التي أهدتها له يهودية من خيبر[3]. وأخرج أحمد وأبو داود من حديث ابن عمر أنه ﷺ أكل من الجبن المجلوب من بلاد النصارى، وكذلك إطعامه ﷺ وأصحابه للوفد من الكفار دون غسل للآنية ولم ينقل أنه ﷺ أمر بغسلها، وكذلك فلقد استعار ﷺ دروع صفوان بن أمية وهو مشرك ولم ينقل أنه غسلها، وكذلك لم ينقل عن السلف الصالح توقي رطوبات الكفار. وقبل ذلك كله فلقد أباح الإسلام زواج الكتابيات وأكل طعام أهل الكتاب.

ولا يمكن للزوج أن يتوقى رطوبات زوجته الكتابية - عرقها أو لعابها - بل لو كانت نجسة لكان في زواجها حرج شديد يصعب التوقي منه. ثم كيف يباح أكل طعام رجل عرقه نجس[4] وقد يستحيل التخيل أن الكتابي يمكن أن يطبخ طعامه دون أن يمس الطعام شيء من عرقه. إلا أن ابن حزم يرد على الجمهور بأن الزوج يفعل فيما مسه من لعابها وعرقها مثل الذي يفعل إذا مسه بولها أو دمها ولا فرق[4].

ويرى الرازي وهو ينتصر لابن حزم أن أحاديث الآحاد هذه لا تقوى على معارضة الآية أو إخراجها عن ظاهرها، فالقرآن أقوى من خبر الواحد. ويرى مع التسليم بصحة الأخبار أن هذه الأخبار كانت قبل نزول الآية، إذ

---

(١) فتح الباري ٣١١/١.

(٢) تفسير الطبري ١٠٥/١٠، هامش المحلى ١٦٨/١.

(٣) انظر: نيل الأوطار ٣٢/١، وكذلك تفسير القاسمي ٣١٠٤/٨.

(٤) المحلى لابن حزم ١٦٨/١.

سورة التوبة، كانت من أواخر ما نزل من القرآن، فلقد كانت المخالطة للمشركين جائزة في بداية الأمر أثناء إباحة التعاهد مع المشركين ثم جاءت سورة التوبة لتحرم ذلك كله.

وأما القاضي فلقد أيد رأي الجمهور ودعمه بحجة عقلية بأن الكافر إذا أسلم لا يتغير جسده ولذا فهو طاهر أصلًا. ويجيب الرازي الذي يرجح القول بالنجاسة بأن الجمهور يوجبون غسل الكافر عند دخوله الإسلام، وهذا إقرار منهم غير مباشر لما نقول[1].

ويعقب الرازي على تأويلات الجمهور للآية فيقول: «إن كل هذه الوجوه عدول عن الظاهر بغير دليل»[1].

والحق أن النفس مع كل هذا تميل إلى ما مال إليه الجمهور لأن الآية تحتمل نجاسة الاعتقاد، ثم جاءت النصوص الشريفة منقولة بأسانيد صحيحة عن الرسول ﷺ تبين جواز الاختلاط مع أهل الكتاب ومؤاكلتهم ومشاربتهم، فوضحت النجاسة المقصودة في الآية الكريمة. وأما قول الرازي بأن سورة التوبة من أواخر ما نزل من القرآن فنسخت حل الأكل في أواني المشركين فهو قول يحتاج إلى دليل، بل إن الآية التي تحل طعام أهل الكتاب هي في المائدة، والمائدة آخر ما نزل من القرآن بدليل رواية الحاكم والترمذي عن عائشة[2].

فقد روى الحاكم عن جبير بن نفير قال: (حججت فدخلت على عائشة، فقالت لي: يا جبير، تقرأ المائدة؟ فقلت: نعم، فقالت: أما إنها آخر سورة نزلت، فما وجدتم فيها من حلال فاستحلوه وما وجدتم من حرام فحرموه)[3].

---

(١) تفسير الرازي ٤/٤١٥.

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن ١/٩٢.

(٣) قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ورواه الإمام أحمد وزاد عليه ورواه النسائي... انظر: عمدة التفسير ٤/٦١ وروى الترمذي عن عبدالله بن عمرو قال: (آخر سورة أنزلت سورة المائدة والفتح) ثم قال الترمذي: حديث حسن غريب. انظر: عمدة التفسير ٤/٦١.

ولذا فآيات سورة المائدة لا نسخ فيها مما يختص بأحكام من حلال وحرام ولا أظن أن قول الرازي يستطيع أن يقف لهذا النص فضلًا عن أن يعارضه. ولذا فإنا نقول بنجاسة اعتقاد المشركين دون عرقهم ولعابهم.

هذه بعض المسائل التي استخرجناها من الجزء الأول فقط من المحلى ولو استقصينا المحلى بأجزائه جميعاً لوجدنا الغرائب مما التزم فيه الظاهرية حرفية النص، ولكننا لا يسعنا إلا أن ندعو لأبي محمد بالرحمة الواسعة، وأن ينزله الله عنده منزلًا مباركاً في مقعد صدق عند مليك مقتدر بما قدّمه للإسلام والمسلمين.

ونقول كلمة ختامية في معرض وداعنا للفقه الظاهري ولزعيم المدرسة الظاهرية بأن هذه المدرسة التي جاءت رداً على التعصب المذهبي قد قدمت للأجيال من بعد محاولة في رد كل صغيرة وكبيرة إلى النصوص منها الكتاب والسنة والإجماع دون حاجة إلى رأي بشر كائناً من كان. ولئن كانت قد تعثرت في بعض خطاها أثناء مسيرتها حتى بدت بعض المواقف غريبة كل الغرابة عن الحس السليم وروح التشريع العادلة، إلا أنها مع هذه الكبوات كانت منارة سامقة للسالكين على هذه الجادة، وقدمت برهاناً حياً أن النصوص يمكن أن تتسع لكل ما يطرأ على حياة الناس من مشكلات وما يجد لهم من مسائل. فكذلك فإن التمسك بظاهر النصوص مبدأ سليم لا غبار عليه وهذا هو الأصل الذي يلتزمه من كان في قلبه ذرة من تقوى أو في نفسه أثارة من إيمان ولكن هذا الأصل يبقى معمولًا به حتى إذا تعذر الأخذ بظاهر النص جاء دور التأويل كوارث طبيعي للظاهر في المسائل التي يستعصي على النفس القويمة استساغة الأخذ بظاهرها والتزام حرفيتها. وهذا هو عمل المجتهدين في كل حين ودور الفقهاء على مر التاريخ الإسلامي.

وقاعدة الأخذ بظاهر النصوص كأصل معتبرة عند كل من استنبط وتأول ونحن لا ننكر كذلك أن التزام النصوص هو الأسلم في هذه الدنيا والأنجى في الحياة الآخرة، إلا أن دور الراسخين في العلم الذين يلجأ إليهم في ما يعترض سبيل المجتمع الإسلامي من مشاكل طارئة حتى يعلمه الذين يستنبطونه منهم، أقول دور هؤلاء يبقى محفوظاً ومحترماً حتى لا يعبث

بالنصوص من لا علم له، وحتى لا يلعب بهذا الدين من لا خلاق له. فالموقف المعتدل الوسط هو الأقوم لا إفراط بالتمسك بظاهر النصوص حتى يبدو ذلك غلواً شنيعاً تأباه الروح الحنيفية السمحة ولا تفريط في الأخذ بالنصوص حتى تترك الأحاديث الصحيحة بمجرد قول بشري لا ندري أطلع صاحبه على الحديث أم لا؟

والحق أن المدرسة الظاهرية جاءت ببحر خضم من النصوص يستطيع من يطّلع عليها أن يستريح من عناء البحث عن كثير من المسائل تضمنتها النصوص الثرة، ولقد كان هذا المعين العذب والسيل الجرار من الآثار، وما زال مرجعاً كبيراً لمن أراد أن يفتي أو يستفتي. وهذا شيء بدهي إذ أن فقه الظاهرية هو الآثار والأخبار والنصوص فحسب، فلذا لا بد من إيرادها في كل صغيرة أو كبيرة تعرض في مدرستهم. وحسبنا هذا ونرجو الله الصدق والإخلاص والقبول في القول والعمل.

* * *

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الثالث

قواعد ضرورية للتأويل

أحببت أن أقدم للتأويل بهذه القواعد المهمة التي أرى أن الإلمام بها لا بد منه لكل متأول، ولقد سبق وأسلفنا أن التأويل لا يدخل إلا حيث يكون الاحتمال، فيتدخل المتأول بما يراه في قلبه وما يبين له من السياق ليحمل اللفظ على غير ظاهره، ولكن على أحد الاحتمالات التي يمكن أن يؤول إليها اللفظ ويقبلها وضعاً وصيغة.

والاحتمالات التي يمكن أن تتطرق إلى اللفظ فتؤدي إلى حمله على غير ظاهره يمكن حصر أهمها فيما يلي:

١ ـ التخصيص.

٢ ـ المجاز.

٣ ـ الإضمار.

٤ ـ النقل.

٥ ـ الاشتراك.

٦ ـ النسخ.

فالتخصيص احتمال يمكن أن يخرج اللفظ الظاهر عن عمومه.

والمجاز احتمال يمكن أن يخرج اللفظ الظاهر عن حقيقته.

والإضمار احتمال يمكن أن يخرج اللفظ الظاهر عما وضع له (يخرجه عن الاستقلال).

والنقل إلى الشرعي أو العرفي إلغاء للوضع اللغوي.

وأما الاشتراك فإنه إذا انتفى اتحد المحمل وكان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد.

وأما النسخ فهو إبطال للكلام وإلغاء لإعماله.

ولقد سبق وأسلفنا فيما تقدّم أن الأصل الذي لا محيد عنه هو: حمل اللفظ الظاهر على عمومه دون التخصيص، وعلى حقيقته دون مجازه، وعلى استقلاله دون الإضمار، وعلى الوضع الشرعي دون العقلي، وعلى العرفي دون اللغوي، وعلى الإفراد دون الاشتراك، وعلى عدم النسخ، حتى يقوم الدليل على خلاف هذا الأصل الكبير[(١)].

وقد يحصل أن يدور اللفظ بين احتمالين مرجوحين من هذه الاحتمالات.

فيقدم التخصيص على الخمسة التي بعده (المجاز والإضمار والنقل والاشتراك والنسخ).

ويقدم المجاز على الأربعة التي تليه (الإضمار والنقل والاشتراك والنسخ).

ويقدم الإضمار على الثلاثة التي تليه (النقل والاشتراك والنسخ).

ويقدم النقل على الاثنين الأخيرين (الاشتراك والنسخ).

والاشتراك على النسخ.

وقد جاء في البحر المحيط[(٢)] بيتان من الشعر يجمعان هذه القواعد جميعاً.

---

(١) انظر: تنقيح الفصول من مجموعة متون أصولية ٤٥، ومن الذخيرة ٧٢/١، وراجع كذلك نفائس الأصول (القرافي/ المحصول ٢٤٧/١/ب).

(٢) البحر المحيط ٢٧٤/١/ب مخطوط دار الكتب.

تجوز ثم إضمار وبعدهما نقل تلاه اشتراك فهو يخلفه
وأرجح الكل تخصيص وآخرهم نسخ فما بعده قسم يخلفه

صور من تعارض المحتملات:

لن نتعرض للنسخ خلال عرضنا لصور التعارض، وذلك لأنه إبطال للفظ كلية وإلغاء له، ولذا تبقى الاحتمالات الخمسة ونرتبها فيما يلي ترتيباً تصاعدياً حسب قوتها وهي:

١ ـ الاشتراك.

٢ ـ النقل.

٣ ـ الإضمار.

٤ ـ المجاز.

٥ ـ التخصيص.

وصور التعارض التي يمكن أن تحصل بين هذه الاحتمالات عشرة كالتالي:

أربع صور من التعارض بين الاشتراك مع الأربعة التي تليه.

ثلاث صور من التعارض بين النقل مع الثلاثة التي تليه (أما معارضته الاشتراك فقد سبقت).

صورتان من التعارض بين الإضمار مع الاثنين الباقيين (أما معارضته للنقل والاشتراك فقد سبقت).

صورة واحدة من التعارض بين المجاز والتخصيص (أما معارضته للإضمار والنقل والاشتراك فقد سبقت).

ولذا فمجموع الصور التي يمكن أن تحصل بين هذه الاحتمالات عشر... فلنبدأ بها مستلهمين رشدنا من الله، إذ لا علم لنا إلا ما علمتنا إنه هو العليم الحكيم.

١ ـ التعارض بين الاشتراك والنقل:

والنقل أولى لأنه أرجح وذلك بسبب أن مدلول المنقول واحد قبل النقل وبعده، فقبل النقل مدلوله الوضع اللغوي، وبعد النقل مدلوله الحقيقة الشرعية أو العرفية،أما المشترك فمدلوله متعدد. ولا شك أن ذا المدلول الواحد مرجح على ذي المدلولين وذلك لأن المشترك بلا قرينة مجمل لا يعمل به.

ومن الأمثلة على هذه الصورة قوله ﷺ: **«الطواف بالبيت صلاة»**[(١)] فإما أن يحمل لفظ الصلاة على النقل ـ وهو أولى ـ أي الحقيقة الشرعية للصلاة، ولذا يشترط في الطواف ما يشترط من طهارة، وستر عورة، وإما أن يحمل معنى الحديث على الاشتراك (بين الصلاة الشرعية، والوضع اللغوي للصلاة ـ وهو الدعاء ـ) فيتعطل معنى الحديث حتى ترد القرينة التي تعين المراد.

ولا شك أن إعمال النص ـ بالقول بالنقل ـ أولى من إهماله أو من التوقف حتى يرد البيان.

وترجيح النقل على الاشتراك هو اختيار جمهور الأصوليين كالإمام الرازي والبيضاوي وغيرهم[(٢)].

ومن الأمثلة كذلك على هذا النوع من التعارض كلمة النكاح. فإنها تحتمل النقل إلى الحقيقة الشرعية وتعني العقد وتحتمل الاشتراك بين العقد والوطء. ولذا يرجح العقد. قال العلماء: كل نكاح في كتاب الله فالمراد به العقد إلا **«حتى تنكح زوجاً غيره»**[(٣)].

---

(١) مرَّ تخريجه في أكثر من موضع من الرسالة. انظر: المسائل المختلف في إجمالها.

(٢) انظر: الأصفهاني/ المحصول ١/١٩٠/ب، والقرافي/ المحصول ١/٢٤٨/ب، ومنية اللبيب ٧٣، وكذلك البدخشي/ البيضاوي ١/٢٩٢، والبحر المحيط ١/٢٧٥/أ مخطوطات دار الكتب المصرية، وقد نقل عن صاحب التهذيب من الشيعة ترجيح الاشتراك وذلك في كتاب النهاية وأما في التهذيب فقد رجح قول الجمهور. انظر: منية اللبيب شرح التهذيب ٧٣.

(٣) انظر: القرافي/ المحصول ١/٢٤٨/ب.

ومن الأمثلة على تعارض احتمالي الاشتراك والنقل لفظ الزكاة، فهي تحتمل الاشتراك بين (النماء وبين القدر المخرج من النصاب)، وتحتمل النقل إلى المعنى الشرعي وهو القدر المخرج شرعاً، ولا شك أن النقل أولى فيحمل عليه[1].

٢ ـ القاعدة الثانية للتعارض: بين الاشتراك والمجاز:

ويرجح المجاز على الاشتراك لسببين:

أولهما: المجاز أكثر من الاشتراك حتى نقل الأسنوي عن ابن جني قوله «أكثر اللغات مجاز»[2]، والكثرة دليل الرجحان.

والثاني: أن المجاز يعمل بلفظه دائماً بقرينة فهو مجاز، وبدونها على الوضع اللغوي الحقيقي، وأما المشترك فلا يعمل به إلا بقرينة فهو بدون قرينة مجمل. ومن الأمثلة عليه أيضاً «النكاح» فيمكن أن تكون هذه الكلمة مشتركة بين العقد والوطء، ويُحتمل أن تكون حقيقة في العقد مجازاً في الوطء.. ولذا ففي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ إن حملناه على الحقيقة وهي العقد تعين حرمة من عقد عليها الأب ولو طلّقها قبل المسيس، وأما إذا حملنا النكاح على الاشتراك فلا يتعين التحريم إلا بالقرينة من دليل آخر.

ومن الأمثلة على هذا النوع من التعارض: (بيع الغائب على الصفة) فأجازه المالكية مستدلين بقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ فبيع الغائب الموصوف هو نوع من البيع الذي هو عام، وهو مجاز على الخصوص في هذه الحالة. ولكن الشافعي أسقط الاستدلال بهذه الآية على هذا النوع من البيع محتجاً بأن اسم البيع ورد للعموم تارة وللخصوص تارة أخرى، والأصل في الاستعمال الحقيقة فحصل الاشتراك، ولذا فلا يجوز الاحتجاج بالآية على

---

(١) الأصفهاني/ المحصول ١/١٩٣/أ. وكذلك البدخشي مع الأسنوي/ البيضاوي ١/٢٩٢.

(٢) الأسنوي والبدخشي/ البيضاوي ١/٢٩٢.

هذا النوع إلا بقرينة كدليل آخر. ولكن المالكية أجابوا بأن المجاز أولى من الاشتراك[1].

٣ ـ القاعدة الثالثة: الإضمار يرجح على الاشتراك:

وترجيح الإضمار على الاشتراك لأن الإضمار يمكن إعمال لفظه وإجراؤه على ظاهره، ولا يحتاج إلى قرينة إلا في حالة واحدة وهي عند تعذر إجرائه على ظاهره بينما المشترك يحتاج إلى قرينة في جميع حالاته.

ومن الأمثلة على هذه القاعدة قوله ﷺ: «**في خمس من الإبل شاة**»[2] فحرف «**في**» يستعمل في الظرفية، ويستعمل في السببية كقوله ﷺ: «**في النفس المؤمنة مائة من الإبل**»[3] والأصل في الاستعمال الحقيقة فهي مشتركة[4]. ويمكن الإضمار في هذا الحديث بتقدير كلمة (مقدار شاة) والإضمار أولى من الاشتراك.

ومن الأمثلة على هذه القاعدة استدلال الشافعية على مسح بعض الرأس في الوضوء بالآية الكريمة ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ وذلك لأن الباء مشتركة بين الإلصاق في الفاعل إذا كان الفعل لازماً، وبين التبعيض في الفعل المتعدي.

إلا أن المالكية قدروا مضمراً في الآية وهو ﴿وَأَيْدِيَكُمْ﴾ فيكون المعنى: «امسحوا أيديكم برؤوسكم» فالممسوح ـ وهو المفعول الأول

---

(١) القرافي/ المحصول ٢٤٩/١/ب.

(٢) قطعة من حديث عند أحمد ١٤/٢ .والدارمي في كتاب الزكاة باب ٦، وهو أيضاً عند أبي داود والدارقطني والحاكم والبيهقي (نيل الأوطار ١١٢/٤ ط. الحلبي).

(٣) النسائي وأحمد وصححه وكذا الحاكم وابن حبان والبيهقي وابن الجارود راجع: نيل الأوطار ٤٨/٧.

(٤) استدل الشافعية من هذا المثال على وجوب الزكاة ولو هلك النصاب، وذلك لاستحالة حمل (في) على الظرفية في هذا المثال إذ لا يمكن تصور كون خمس من الإبل ظرفاً لشاة ولذا فتحمل على السببية فالواجب هو مطلق المال. انظر: الأصفهاني/ المحصول ١٩٥/١/أ.

المضمر ﴿وَأَيْدِيَكُمْ﴾ - وأما الرؤوس فهي ممسوح بها والفعل لا يتعدى الممسوح به فلا تكون الباء مشتركة لما ذكرنا من الإضمار. والإضمار أولى من الاشتراك[1].

٤ - القاعدة الرابعة: التخصيص راجح على الاشتراك:

فالتخصيص أرجح من المجاز، بل هو أقوى جميع الاحتمالات ولذا فيرجح على الاشتراك قطعاً. ومن الأمثلة عليه: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء ٤/٢٢] فالنكاح إما أن يكون مشتركاً بين العقد والوطء، وإما أن يكون المعنى هو العقد، وقد دخله التخصيص، وذلك لأن التي يعقد عليها الأب عقداً فاسداً لا تحرم على ابنه، فإما أن نتوقف في الآية بسبب الاشتراك حتى يرد البيان، أو نحملها على التخصيص. والحمل على التخصيص أولى من الاشتراك[2].

٥ - القاعدة الخامسة: المجاز أولى من النقل:

ومن الأمثلة على هذه الحالة لفظ الصلاة، فإما أن تكون الصلاة منقولة من وضعها اللغوي إلى الوضع الشرعي (الأركان المعروفة) وهذا هو مذهب المعتزلة، ويخالفهم في هذا الرازي والبيضاوي وجمهور أصوليي الشافعية بأن الصلاة مقرة في موضعها الأصلي، إلا أنها تستعمل مجازاً في الأركان، وقد رجح الجمهور على المعتزلة، لأن المجاز أرجح من النقل.

وممن قال بقول المعتزلة المالكية، فقد ادّعوا النقل في هذه الألفاظ الشرعية، ولذا فقد قالوا: تجوز نية واحدة لرمضان جميعه من أول ليلة منه لقوله ﷺ: «**من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له**»[3]، فالصيام منقول

---

(١) القرافي/ المحصول ١/٢٥٠/ب.

(٢) البحر المحيط ١/٢٧٥/أ. وكذلك الأصفهاني/ المحصول ١/١٩٦/أ، ومنية اللبيب ٧٤. والأسنوي والبدخشي/ المنهاج ١/٢٩٣.

(٣) النسائي والدارمي في كتاب الصوم. راجع المعجم ١/٢٣٦.

من الإمساك مطلقاً إلى الإمساك الشرعي، وقد اقترن بالألف واللام وهي للعموم، واستغراق الصوم إلى الأبد ورمضان من جملة ذلك.

إلا أن الشافعية ردوا عليهم بأن لفظ الحديث من مجاز التعبير بالأعم عن الأخص، والمجاز أولى من النقل[1]. ولذا فيجب عند الشافعية أن ينوي لكل يوم نية معينة مبيتة حازمة[2]. وقال ابن حجر في شرح الإرشاد: «وتجب النية ـ أي نية الصوم في النفل وكذا في الفرض ـ لكل يوم، لأن كل يوم عبادة مستقلة فلو نوى أول ليلة رمضان صوم جميعه لم تكف لغير اليوم الأول»[3].

٦ ـ القاعدة السادسة: الإضمار أولى من النقل:

ومن الأمثلة على هذه القاعدة: «**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**»[4] فادعى المالكية النقل في الزكاة إلى المعنى الشرعي، ولذا لا يجوز إخراج الزكاة قبل الحول وردّ عليهم الشافعية بأن في الحديث إضماراً، والتقدير (لا تجب زكاة) فالإضمار أولى من النقل.

ويمثل الفقهاء على هذه القاعدة بقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، فالحنفية يدعون أن في الآية إضماراً وهو (أخذ الزيادة) لأن الربا في اللغة الزيادة فجاء الشرع وحرم أخذ هذه الزيادة، ولذا فالعقد الذي تضمّن الربا صحيح ويفيد العاقد الملك إلا أن المحرم هو أخذ الزيادة.

ولكن الشافعية يعترضون بأن الزيادة محرمة، والعقد الذي اقتضى هذه الزيادة محرم كذلك، مدّعين أنه مع التسليم بأن الربا في اللغة للزيادة إلا أن الشارع نقل اسم الربا إلى العقد الذي يتضمن الربا.

---

(١) البحر المحيط ٢٧٥/١/أ. وكذلك الأصفهاني/ المحصول ١٩٦/١/ب،

(٢)وكذلك القرافي/ المحصول ٢٥١/١/أ.

(٣) الوجيز للغزالي ١٠١/١.

(٤) انظر: نور الهداية لمحمد منصور ٣٩ مطبعة السعادة.

(٥) انظر: نيل الأوطار ١١٩/٤.

وأما الحنفية فقالوا: الإضمار أولى من النقل[1]، ولذا لو اتفق المتعاقدان على إسقاط الزيادة لجاز.

٧ ـ القاعدة السابعة: التخصيص أولى من النقل:

والتخصيص أقوى من المجاز والإضمار وأرجح منهما ولذا فإنه يرجح على النقل... لذا فقد اختلف الشافعي وأبو حنيفة على الآية ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ فقد قال الإمام الشافعي أن البيع في اللغة هو مبادلة مال بمال، قال الشاعر:

ما بعتكم مهجتي إلا بوصلكم

إلا أن عموم الآية خص منه بعض المبادلات التي ورد النهي عنها، فيبقى الباقي مندرجاً تحت عموم الآية، ولذا يجوز بيع أنباء الأدميات مثلًا ما لم يثبت تخصيصه.

ولكن أبا حنيفة ـ رحمه الله ـ يقول: إننا نسلم أن البيع في اللغة هو المبادلة إلا أن الشارع اشترط لهذه المبادلة شروطاً صحيحة، فكل مبادلة حوت جميع الشروط فقد صحت في نظر الشارع، وإلا فهي غير صحيحة.

وباختصار فقد ادعى الشافعي التخصيص والحنفية ادعوا النقل والتخصيص أولى من النقل[2].

٨ ـ القاعدة الثامنة: التعارض بين المجاز والإضمار:

من المعلوم أن الإضمار نوع من المجاز ـ لغة ـ ولذا فنحن في هذه الحالة نفاضل بين أنواع من المجاز، ومثل الأصوليون لهذا النوع بالمثل التالي (من قال لعبده الأصغر منه سناً: أنت ابني) فيمكن أن يكون المعنى

---

(١) الأصفهاني/ المحصول ١/١٩٦/ب، والبحر المحيط ١/٢٧٥/أ، والقرافي ١/٢٥١/أ، والبدخشي والأسنوي/ المنهاج ١/٢٩٣.

(٢) انظر: الأصفهاني/ المحصول ١/١٨٧/أ، وكذلك الأسنوي والبدخشي/ المنهاج ١/٢٩٣، والبحر المحيط ١/٢٧٥/أ.

على الحرية باعتبار البنوة مجازاً عن الحرية ويمكن إضمار كاف التشبيه أي (كابني) وفي هذا التقدير لا يعتق العبد.

ومن الأمثلة على هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف ٨٣/١٢] فيمكن اعتبار الإضمار في الآية إلى (واسأل أهل القرية)، ويمكن اعتبار المجاز وذلك من إطلاق المحل على الحال. وقد اختلفت آراء العلماء في ترجيح أحدهما إلى ثلاثة أقوال:

١ ـ **الأول:** يقول أن المجاز أولى لكثرته، وبه جزم الإمام في المعالم واختاره الهندي.

٢ ـ **الرأي الثاني:** يرجح الإضمار على المجاز، وهذا الذي قال به صاحب منية اللبيب من الشيعة.

٣ ـ **الرأي الثالث:** يسوي بين الإضمار والمجاز، وقد اختاره الإمام في المحصول وتابعه البيضاوي في المنهاج. وحجة هذا الرأي أن الإضمار والمجاز يحتاج كل منهما إلى قرينة وهما في الخفاء سواء[١]. ونحن نميل برأينا إلى هذا الرأي، خاصة وأن الإضمار نوع من المجاز ـ كما ذكرنا.

٩ ـ القاعدة التاسعة: التخصيص أولى من المجاز:

يرجح التخصيص على المجاز لاعتبارات:

أحدها: أن العام الذي خصص بعضه يبقى بعد ذلك حقيقة، فإعمال النص العام المخصص إعمال للحقيقة، بخلاف المجاز فإنه ترك للحقيقة كلية.

وأما الاعتبار الثاني: فهو أن العام المخصص، إذا لم نطلع على القرينة المخصصة فإن العام يجري على عمومه لأن الأصل يقتضي إرادة الحقيقة، ولذا فإن مراد المتكلم يحصل جزماً. وأما في حالة المجاز فإذا لم نقف على القرينة المخرجة للحقيقة عن الإرادة فإنا نجريه على الحقيقة لقيام

---

(١) البحر المحيط ٢٧٥/١/أ.

الأصل الدال عليه، وفي هذه الحالة لا يحصل مراد المتكلم، لأن المفروض أن مراده المجاز ويحصل غير مراده للغرض المذكور.

وأما الاعتبار الثالث الذي يرجح التخصيص على المجاز فهو: أن العام يدل على جميع أفراده، فإذا خصص بعضها بقيت إرادة بقية الأفراد دون حاجة إلى اجتهاد أو تأمل. وهذا بخلاف المجاز لأنه إذا خرجت الحقيقة عن الإرادة بدليل دلّ عليه فلا بد من صرف اللفظ وليس المجاز واحداً متعيناً فيحتاج في العرف إلى المجاز إلى فكر واجتهاد.

ومن الأمثلة على تعارض التخصيص والمجاز قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة ٥/٩] فالمراد الحقيقة وخص منه أهل الذمة، وقال بعضهم: المراد المشركون من عدا أهل الذمة من قبيل إطلاق الكل على البعض مجازاً.

ويورد الفقهاء آية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام ١٢١/٦] وذلك في معرض الخلافيات بين الحنفية والشافعية، فالحنفية يحرمون أكل الذبيحة إذا لم يذكر اسم الله عليها، إلا أن متروك التسمية نسياناً مخصوص من هذا العموم، بدليل قوله ﷺ: «**إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[1] فبقي متروك التسمية عمداً هو المحرم. وهذا هو مشهور مذهب الإمام مالك وأحمد بن حنبل، وبه يقول أبو حنيفة وأصحابه وإسحق بن راهويه، وهو محكي عن علي وابن عباس وسعيد بن المسيب وعطاء وطاوس والحسن البصري وابن أبي ليلى وربيعة الرأي. ونقل المرغيناني في كتاب الهداية الإجماع قبل الشافعي على تحريم متروك التسمية عمداً[2]، وأما الشافعي فقال: إن الآية مجاز عما ذبح لغير الله، بدليل الآية الأخرى: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا ... أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ فما أهل به لغير الله «أي ما

---

(١) رواه ابن ماجة من عدة طرق. انظر: تفسير ابن كثير ١٧٠/٢.

(٢) ابن كثير ١٧٠/٢.

ذبح للأصنام» فهو المحرم، وذلك لأن وصف الفسق في الآيتين للمطعوم يؤكد هذا المعنى، ويبين أن المقصود فيهما واحد، وأما المسلم فهو يذبح على اسم الله، سمى أم لم يسم. وقيل انتصاراً لهذا المذهب بأن الآية مجاز عن الميتة، وهو مروي عن ابن عباس عن طريق سعيد بن جبير(١). فالتسمية على مذهب الشافعي مستحبة فإن تركت عمداً أو نسياناً فلا يضر وهو رواية عن مالك وأحمد.

وخلاصة القول أن أبا حنيفة يقول بأن في الآية تخصيصاً وأما الشافعية فيقولون بالمجاز ولا شك أن التخصيص أولى من المجاز(٢).

---

(١) ابن كثير ١٦٩/٢.

(٢) الآية الكريمة السابقة تقول: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾ [الأنعام ١٢١/٦]، أخرج ابن جرير بسنده عدة روايات عن ابن عباس في سبب نزول هذه الآية قال: جادل المشركون المسلمين فقالوا: ما بال ما قتل الله لا تأكلونه ـ أي الميتة ـ وما قتلتم أنتم أكلتموه وأنتم تتبعون أمر الله؟ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ إلى آخر الآية ـ تفسير الطبري ٢١/٨ ـ والآن فنحن مع آية مكية من سورة مكية وهي سورة الأنعام وقد نزلت دفعة واحدة وهي تعالج بمجموعها قضية واحدة هي قضية الذبائح لتؤكد على موضوع أساسي يتصل بصلب العقيدة وهي قضية التشريع والحاكمية التي هي خاصة برب البشر ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف ٥٤/٧] ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ وقبلها بآية ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٣٩﴾﴾؟ [يوسف ٣٩/١٢] وهي توحي إيحاء عجيباً بأن توحيد الربوبية يقتضي توحيد الحاكمية، ورد أمور الشريعة ومقاليد الحكم إلى الله الواحد القهار، الذي ينحصر بيده الحكم وحده والذي دلت عليه إلا ـ أداة الحصر والقصر ـ، وإن الذي يزاول الحكم، إنما هو يدعي الربوبية، وإن لم يصرح بلسانه والآية تنبه إلى موضوع خطير في حياة الإنسانية هو أن مزاولة الحاكمية والتشريع من قبل البشر شرك، وإطاعة هذه القوانين والأحكام التي يضعها البشر شرك كذلك، كائناً من كان من يطيعها. ولذا يقول ابن جرير في: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ فإنه يعني وإن أطعتموهم في أكل الميتة وما حرم عليكم ربكم، وكذلك ينقل ابن جرير عن السدي في معنى ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ﴾ أي أكلتم الميتة. وأما ابن كثير فيقول عن هذه الآية: أي حيث عدلتم عن أمر الله لكم وشرعه إلى قول غيره وقدمتم عليه غيره فهذا هو الشرك كقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ =

....

= الآية. وقد روى الترمذي في تفسيرها عن عدي بن حاتم أنه قال: يا رسول الله ما عبدوهم فقال: بلى إنهم أحلوا لهم الحرام وحرموا عليهم الحلال فاتبعوهم فذلك عبادتهم إياهم - تفسير ابن كثير ١٧١/٢.

وأقوال المفسرين، خاصة ابن كثير، تجزم بأن ترك شرع الله في آية جزئية تشريعية، وإطاعة شريعة البشر هو الشرك. وذلك لأن محور صلاح البشرية هو إطاعة شرع الله، لأنه يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير. وإن كل الفساد الذي تعانيه الإنسانية اليوم والشقاء الذي يحطم كيان البشرية في هذا العصر وفي كل عصر راجع إلى إقصاء حاكمية الله من حياة البشر، ومن ثم مزاولة حفنة من البشر الحاكمية والتشريع، وسواء أكان الذين يزاولون الحاكمية فئة أو شعباً أو حزباً، فكل هذه ليست آلهة حتى تدعي حق التشريع، ومن ادعى حق التشريع فإنما يدعي الألوهية، سواء نطق بها بلسانه أم لا. وإن الذين يطيعون هذه القوانين البشرية - راضين - هم مشركون مهما زاولوا بعدها الشعائر التعبدية. إن الذي يحكم على عابد الوثن بالشرك ولا يحكم على الذي يتحاكم إلى الطاغوت بالشرك، ويتحرج من هذه ولا يتحرج من تلك، إن هؤلاء لا يقرؤون القرآن، فليقرؤوا القرآن إن شاؤوا وليأخذوا قول الله بجد - ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴿١٢١﴾﴾ -.

إن أكبر نكبة قصمت ظهر البشرية وخاصة شرقنا هذا، هي إقصاء القرآن عن منصة الحكم وإعطاء هذا الحق إلى فئة من الناس يسمونهم - ظلماً - مشرعين ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١١٧﴾﴾ [النحل ١١٦/١٦ - ١١٧] هؤلاء الناس يقضون بدماء الناس وأموال المسلمين كما يشاؤون، وكما توحي إليهم شياطينهم. وكلما زين لهم الشيطان أعمالهم ورأوا بريق خلب خادع من هنا وهناك، من ظهور نظرية جديدة أو قانون جديد، سرعان ما يأتون بها ليطبقوها على الفطرة البشرية التي ترفض هذه القوانين، ويقوم النزاع بين الفطرة الإنسانية - صبغة الله المصنوعة بحيث توافق دين الله وتنسجم معه - وبين هذه الأنظمة لتتحطم هذه الأنظمة أخيراً تحت مطارق الفطرة البشرية، وصدق الله العظيم: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ﴿٦١﴾ فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾﴾ [النساء: ٦٠/٤ - ٦٢] وسبحان علام الغيوب منزل هذا القرآن، فكأن القرآن يتنزل الساعة ليتكلم في قضية العصر الكبرى - قضية =

١٠ ـ القاعدة العاشرة: التعارض بين الإضمار والتخصيص:

ولا شك أن التخصيص يرجح على الإضمار لأن التخصيص أقواها جميعاً ولأن التخصيص أولى من المجاز، والمجاز والإضمار سيان، ولذا فالتخصيص أولى من الإضمار.

ومن الأمثلة على هذا النوع من التعارض قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [البقرة ١٧٩/٢] فمنهم من يقول: إن الآية خاصة بالورثة، ومنهم من يدّعي الإضمار في الآية فيقول: المعنى «ولكم في شرع القصاص حياة» فالمضمر هنا (شرع) فالخطاب عام لكافة الناس.

ومن الأمثلة على تعارض التخصيص مع الإضمار قوله ﷺ: «**الإسلام يجب ما قبله**»[١]، فبعض الفقهاء يرون أن في الحديث إضماراً مقدرين كلمة «إثم» محذوفة، فمعنى الحديث يكون: الإسلام يجب إثم ما قبله. ولذا فلا تسقط الصلاة في حالة الردة إذا أسلم المرتد مرة ثانية، وذلك لكونها متعلقة

= التحاكم إلى الطاغوت ـ «القوانين والأنظمة التي يصوغها البشر بعيداً عن نهج الله وشرعه» ورحم الله ابن كثير فكأنه يعيش أيامنا ويحيي محنتنا ـ محنة تنحية الإسلام عن قيادة البشرية حتى في ظل المجتمعات التي ترفع اللافتات الإسلامية، وتحمل عناوين المجتمعات الإسلامية، ولكن لا الدار دار ولا الخلان خلان. فقد تبدلت الأرض غير الأرض وجاءت ذراري المسلمين مستنكرة لدينها مقتفية أزياء التفكير البشري حذو النعل بالنعل. أقول رحم الله ابن كثير فلقد ربط بين آيتي التحاكم إلى الأنظمة البشرية ربطاً عجيباً ولا غرو في ذلك فلقد عاصر ابن كثير المحنة الوحيدة ـ قبل محنتنا اليوم ـ خلال التاريخ الإسلامي كله، وهي محنة استبدال الحكم بالقرآن بالحكم بالياسق الذي وضعه جنكيز خان، جمعه من اليهودية والنصرانية والإسلام، لذا فلقد كانت القضية واضحة المعالم في نفسه فأوضحها وضوحاً لا يتطرق إليه غبش ولا يشوبه لبس. وينقل ابن كثير في تاريخه كثيراً من سخافات هذا الياسق في الجزء ١١٨/١٣ ـ ١١٩ ثم قال بعدها: «فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن عبدالله خاتم الأنبياء وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر. فكيف بمن تحاكم إلى الياسق وقدمها عليه؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين».

انظر: عمدة التفسير ١٧٣/٤ للأستاذ أحمد شاكر.

(١) أحمد ١٩٩/٤، راجع المعجم ٣١٦/١، وفي الجامع الصغير للسيوطي ٢١١/١ رواه ابن سعد.

بالذمة وتعلقها بالذمة ليس إثماً. وأما المالكية فيرون أن في الحديث تخصيصاً إذ أن الجب خاص بالذنوب والودائع جميعاً، ولذا فإن الصلاة لا تقضى إذا أسلم المرتد، ويحتج المالكية بأن التخصيص أقوى من الإضمار وأولى.

ومن الأمثلة على تعارض التخصيص مع الإضمار أيضاً قوله ﷺ: «**لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل**»[1] وهذا الحديث يتناول الفرض والنفل. ثم جاء الحديث الصحيح يجيز عقد نية صوم النفل نهاراً، فيبقى الحديث حجة فيما عدا محل التخصيص، ويبقى عقد النية ليلًا واجباً في صيام الفريضة ولكن بعض الفقهاء يرون أن في الحديث إضماراً ويكون المعنى «لا صيام» يعني كاملًا ولذا يجوز تأخير عقد النية حتى الزوال في صومي الفريضة والنفل.

إلا أن الرأي الأول القائل بالتخصيص أقوى لأن التخصيص أرجح من الإضمار[2].

هذه بعض القواعد المهمة التي لا بد للأصولي والمتأول والفقيه من الإلمام بها وقبل أن نغادر ميدان هذه القواعد نورد على عجل وبإيجاز عدة ملاحظات:

أولها: إذا دار اللفظ بين التواطؤ والاشتراك فالتواطؤ أولى وذلك لأن المتواطىء موضوع لمعنى واحد لا تعدد فيه أصلًا وإنما الذي يتعدد هو محاله، بخلاف المشترك فإن له معان متعددة. مثل كلمة «محمود» فإنها قد تكون مشتركاً بين معنيين: محمود الأخلاق ومحمود الأفعال، وقد تكون متواطئاً بين علمين (اسم لشخصين) فالتواطؤ أولى من الاشتراك[3].

---

(١) مر تخريج الحديث عند مسائل الإجمال المختلف فيها.
(٢) انظر: القرافي/ المحصول ١/٢٥١/ب، ومنية اللبيب ٧٥، والبحر المحيط ١/ ٢٧٥/ ب، وكذلك الأصفهاني/ المحصول ١/١٩٧/ب.
(٣) انظر: البحر المحيط ١/٢٧٥/ب، وكذلك شرح الأصفهاني/ المحصول ١/١٩٧/ب.

ثانيها: في حالة التعارض بين الاشتراك والنسخ فالاشتراك أولى من النسخ وذلك لأن النسخ إيقاف العمل بالنص نهائياً، بينما الاشتراك التوقف عن العمل بالنص حتى يرد البيان. ومن الأمثلة على هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام ١٢١/٦] فإنه يحمل على الكراهة التنزيهية. لأنا لو منعنا أكل متروك التسمية فإن هذا يقتضي أن تكون الآية ناسخة للأحاديث الدالة على إباحة متروك التسمية إن كانت متأخرة، وإن أبحنا أكل متروك التسمية بلا كراهة فإن هذا يقتضي أن الأحاديث ناسخة للآية إن كانت تالية لها، ولذا نقول بالاشتراك خوفاً من النسخ.

ثالثها: في حالة التعارض بين الاشتراك اللفظي والمعنوي يرجح المعنوي، لأن الاشتراك اللفظي بحاجة إلى قرينة دائماً لإعمال النص وإلا تعطل، بينما في حالة الاشتراك المعنوي لا يتعطل النص بغياب القرينة.

رابعها: المشكل أولى من المشترك.

خامسها: المتواطىء أرجح من المشكل.

هذه بعض القواعد والملاحظات أحببت أن أقدمها منارة بين يدي السالك في طريق التأويل، الوالج في خضم هذا الغمار الذي قلما ينجو من خاضه من الزلل أو الالتباس - إلا من رحمه الله وقليل ما هم - ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة ٢٢/٥٨] ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة ٢١٣/٢].

فعلى بركة الله نمضي في موضوع التأويل عارضين لأنواعه، متتبعين لفروع خرج قائلوها عن سوي الجادة، وباحثين عن مسائل فقهية وسم أصحابها ببعد التأويل وبلي أعناق النصوص لياً. وعلى الله قصد السبيل.

❁ ❁ ❁

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الرابع
أنواع التأويل

وفيه مباحث:

المبحث الأول: التأويل القريب.

المبحث الثاني: التأويل الفاسد.

المبحث الثالث: التأويل البعيد: وفيه مطالب:

المطلب الأول: تأويلات الحنفية البعيدة: وفيه فروع:

الفرع الأول: من تأويلاتهم البعيدة في النكاح: وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الإسلام على أكثر من أربعة نسوة.

المسألة الثانية: عدم اشتراط الولي في النكاح.

الفرع الثاني: تأويلات الحنفية في الكفارة والزكاة: وفيه مسائل:

المسألة الأولى: عدم اشتراط عدد المساكين.

المسألة الثانية: دفع القيمة بدل العين.

المسألة الثالثة: مصارف الزكاة.

الفرع الثالث: تأويلاتهم البعيدة في الصيام: عدم اشتراط تبييت النية.

الفرع الرابع: تأويلاتهم البعيدة في الذبائح: ذكاة الجنين.

المطلب الثاني: من تأويلات المالكية البعيدة: وفيه مسائل:

الأولى: الجلوس على القبر.

الثانية: إن من البيان لسحراً.

المطلب الثالث: من تأويلات الشافعية البعيدة.

المطلب الرابع: من تأويلات الحنبلية البعيدة.

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفصل الرابع

أنواع التأويل

ذكرنا فيما سبق وفي أكثر من موضع أن الأصل الذي أجمع عليه أهل العلم هو العمل بالظاهر، حتى يقدم الدليل على إرادة غير الظاهر. لأنه لو كان لكل واحد أن يتأول الظاهر بلا دليل، فلا يمكن عندها أن تقوم الحجة على أحد من البشر، ولاختلفت الآراء حول النص اختلافاً عجيباً غريباً كل يقول حسب ما يمليه عليه عقله إن لم يكن شيطانه وهواه.

ولقد ركز الإمام الشافعي على هذا المعنى كثيراً، يقول إمام الحرمين: (مما غلظ الشافعي فيه القول على المؤولين كل ما يؤدي التأويل فيه إلى تعطيل اللفظ)(١). وأورد الشافعي في الرسالة في باب «النهي عن معنى يشبه الذي قبله في شيء ويفارقه في شيء غيره» ورد حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ (نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس)(٢)، فاحتمل النهي من رسول الله ﷺ معنيين، أحدهما وهو أعمها: أن تكون الصلوات كلها... ويحتمل أن يكون أراد به بعض الصلوات دون بعض. ثم يقول الشافعي: (فلما احتمل المعنيين وجب على أهل العلم أن لا يحملوها على خاص دون عام إلا بدلالة من سنّة رسول الله ﷺ أو إجماع علماء المسلمين الذين لا يمكن أن

(١) البرهان للجويني ١١٧/أ مخطوط الأزهر.
(٢) متفق عليه ورواه النسائي وغيره راجع مسلم ٥٦٧/١.

يجمعوا على خلاف سنة رسول الله ﷺ. قال الشافعي: وهكذا غير ذلك من حديث رسول الله ﷺ هو على الظاهر من العام حتى تأتي الدلالة عنه كما وضعت، أو بإجماع المسلمين على أنه باطن دون ظاهر وخاص دون عام. فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالة عنه ويطيعونه في الأمرين معاً)[1].

ولذا فلا بد من دليل ولا بد أن يحتمل اللفظ التأويل كما أسلفنا في شروط التأويل. ولقد درج الأصوليون على تقسيم التأويل إلى قريب وبعيد، فأما التأويل القريب فهو ما كان احتماله قريباً ولذا يترجح بأدنى مرجح.

وأما التأويل البعيد فهو ما كان احتماله بعيداً ولذا لا بد له من مرجح قوي.

وأضاف بعض المتكلمين نوعاً ثالثاً من التأويل وهو «التأويل المتعذر» وهو ما لا يحتمله اللفظ لعدم وضعه له، وعدم العلاقة بينه وبين ما وضع له. إلا أن بعض المحققين من الأصوليين كابن الهمام عارضوا في إدراج هذا النوع في أنواع التأويل[2]، ولذا رأينا محمد نظام الدين الأنصاري صاحب (فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت) ينتقد إيراد هذا كنوع ثالث للتأويل فيقول: (والشافعية ثلثوا التقسيم، وقالوا: التأويل قريب وبعيد ومتعذر ولا يخفى ما فيه وهل هذا إلا كقسمة الإنسان إلى الرجل والمرأة والنقش المنقوش على اللوح)[3].

والحق أننا نعارض الإمام الأنصاري في هذا من ناحيتين:

أولاهما: الأسلوب اللاذع الذي جرح به مسلك الشافعية.

والثاني: ليس هنالك من مانع عقلي أو شرعي أو علمي يحيل إدخال هذا القسم في التأويل، بل أرى أن التنبيه على هذا النوع من التأويل الفاسد ضروري، إذ أن أصحاب الأهواء اتخذوه مطية للوصول إلى أغراضهم الخبيثة، وللتدليل على أمانيهم الشيطانية التي توحي بها إليهم شياطينهم من الإنس والجن. وهذا النوع من التأويل هو الباب العريض الذي ولجه أئمة

---

(١) الرسالة للإمام الشافعي ٨٦ ـ ٨٧.

(٢) انظر: تيسير التحرير ١٤٤/١، وكذلك التقرير والتحبير ١٥٢/١.

(٣) فواتح الرحموت ٢٢/٢.

الفرق، وهو الستار الذي عملوا من ورائه واللافتة الكبيرة التي عملوا تحتها.
ورحم الله تاج الدين السبكي الذي قسم التأويل تقسيماً خالف به كثيراً من المحققين فقال: (فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلًا ففاسد، ولا لشيء فلعب لا تأويل)[1] أي أن أقسام التأويل عند السبكي ثلاثة:

الصحيح: وهو ما يدعمه الدليل.

والفاسد: وهو ما اعتمد فيه المؤول على شبهة دليل.

واللعب: وهو ما لم يعتمد فيه المؤول على شيء من الأدلة.

ولذا فليس في إيراد المتعذر بين أنواع الدليل أي استغراب أو استنكار.

ولذا فإنني أرى جمعاً بين التقسيمات أن تكون أقسام التأويل ثلاثة:

١ ـ **أولها**: القريب.

٢ ـ **والثاني**: البعيد[2].

٣ ـ **والثالث**: هو الفاسد.

والتأويلان الأولان قد سبق تعريفهما، والباعث عليهما غالباً هو الإخلاص. وقد سبق أن أبنا أن القريب يترجح بأدنى مرجح، بينما البعيد لا بد له من دليل أقوى ومرجح أظهر.

وأما التأويل الفاسد فيمكن أن نعد كل تأويل بلا دليل أو بدليل مرجوح أو بدليل مساو تأويلًا فاسداً[3]، وكذلك كل تأويل نأى عن أساليب الفصحى يعتبر فاسداً. وهذا ما يراه إمام الحرمين في البرهان إذ يقول: (مما

---

(١) انظر العطار/ المحلى/ جمع الجوامع ٨٨/٢، وكذلك البناني/ المحلى/ جمع الجوامع ٥٣/٢ .وهذا التقسيم هو الذي ارتضاه صاحب مراقي السعود إذ يقول في التأويل:

حمل لظاهر على المرجوح ... وأقسمه للفاسد والصحيح
صحيحه وهو القريب ما حمل ... مع قوة الدليل عند المستدل
وغيره الفاسد والبعيد ... وما خلا فلعباً يفيد

ولذا فالسبكي يجعل البعيد مرادفاً للفاسد. انظر: أضواء البيان ٢٣٥/١.

(٢) راجع فصول البدائع ٨٧/٢، والعطار/ المحلى/ جمع الجوامع ٨٨/٢، والبناني جمع الجوامع ٥٣/٢.

(٣) انظر: العضد/ ابن الحاجب ١٦٩/٢.

رده المحققون من طرق التأويل ما يتضمن حمل كلام الشارع من جهة ركيكة تنأى عن اللغة الفصحى فقد لا يتساهل فيه إلا في مضائق القوافي وأوزان الشعر، فإذا حمل حامل شيئاً من كتاب الله أو لفظاً من ألفاظ رسول الله ﷺ على أمثال هذه المحامل وأزال الظاهر الممكن إجراؤه لمذهب اعتقده فهذا لا يصح»(١).

ولله در الجويني لقد أبان علة التأويلات الفاسدة عندما قال: «وأزال الظاهر الممكن إجراؤه لمذهب اعتقده» إذن فهذا هو سر التأويلات الفاسدة، إنه الهوى الذي يجعل أربابه يلوون أعناق النصوص لياً حتى يوافق أهواءهم وينسجم مع بدعتهم: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ [المؤمنون ٢٣/٧١].

فأما التأويل القريب والبعيد فقد وردت في معظم كتب الأصول وأما الفاسد فقد أورده بهذا الاسم السبكي في جمع الجوامع، وأما بقية المتكلمين فقد سموا القسم الثالث المتعذر، وقد اخترنا أن نسميه فاسداً. وإن كان السبكي أورد قسماً آخر وهو اللعب بالنصوص ـ وهو تأويل لا يعتمد على أي دليل ـ وسيكون هذا القسم من أقسام الفاسد عندنا، ولولا الأدعياء الذين نسبوا إلى الشريعة ما ليس منها، لما كنا محتاجين أن ندخل التأويل الفاسد أو المتعذر في أقسام التأويل، إلا أنا أوردناه حتى ننبه إلى أهواء الذين قد ضلوا من قبل وأضلوا كثير وضلوا عن سواء السبيل. ولقد سبق لنا أن سردنا بعض الأمثلة عن التأويل الفاسد.

وقبل أن نترك أنواع التأويل ننبه إلى نقطة هامة هي أن تسمية التأويل قريباً أو بعيداً يرجع إلى نظر المجتهد نفسه ويعتمد على مدى اقتناع الناظر بالدليل المطروح(٢).

---

(١) البرهان ١١٥/ب مخطوط الجامع الأزهر.

(٢) ولذا فلقد رأينا ابن القيم يقسم التأويل إلى ثلاثة أقسام: قريب وبعيد وأما النوع الثالث فإنه ينفرد به من بين الفقهاء فهو يسميه المتوسط. وهذا يدلل لوجهة نظرنا بأن تسمية التأويل راجع إلى المجتهد الذي يناظر المجتهد المؤول (بكسر الواو الثانية).
انظر: إعلام الموقعين ٨٣/٤.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الأول

التأويل القريب

وسمي هذا النوع من التأويل بالقريب لأنه قريب إلى الفهم، لا يحتاج إلى إعمال الذهن ولا إلى كد العقل حتى نستطيع إدراكه. ولذا فإن كل من له صلة بلغة الضاد يستطيع إدراك المراد، دون الحاجة إلى استنباط فقيه أو اجتهاد مجتهد. ومن الأمثلة عليه:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾﴾ [النحل ١٦/٩٨].

وظاهر الآية أن قارىء القرآن يستعيذ بالله من الشيطان، وتكون الاستعاذة بعد القراءة لأن الفاء المتصلة باستعذ توهم التعقيب إلا أن الرأي الراجح الذي عليه الأكثرون من الصحابة والتابعين قد اتفقوا على أن الاستعاذة مقدمة على قراءة القرآن، ويكون معنى الآية بعد التأويل القريب: إذا أردت قراءة القرآن، فاستعذ وليس العكس (أي إذا قرأت القرآن فاستعذ بعد القراءة)[1]. وذلك كأن تقول إذا أكلت فسم، ونظيره قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟

(١) إلا أن الواحدي نقل مذهب الاستعاذة بعد القراءة عن جماعة من الصحابة والتابعين كأبي هريرة ومالك وداود. وقالوا بأن فائدة الاستعاذة بعد قراءة القرآن هي منع وسوسة الشيطان لئلا يحبط أجر التلاوة الذي حصل أثناء القراءة. ونقل هذا عن حمزة وأبي حاتم السجستاني وابن سيرين والنخعي... انظر: تفسير الرازي ٣٤٨/٥، وكذلك الكشاف للزمخشري ٥٣٧/١، وتفسير ابن كثير ٥٨٦/٢.

﴿وُجُوهَكُمْ﴾ ولا يقول أحد من المسلمين بأن الوضوء بعد الشروع في الصلاة، بل الإجماع قائم على أن الوضوء قبل الصلاة.

وهناك اعتراض قد يرد في هذا المجال، والاعتراض: لماذا كان التعبير عن إرادة الفعل بالفعل نفسه؟ ويجيب الزمخشري قائلًا: «لأن الفعل يوجد عند القصد والإرادة بغير فاصل وعلى حسبه فكان منه بسبب قوي وملابسة ظاهرة»(١).

وقبل أن نودع الآية نرى أن ننبه إلى الحكم الفقهي للآية بأن الأمر بالاستعاذة للندب، فقد حكى ابن جرير الإجماع على هذا(٢).

٢ ـ المثال الثاني على التأويل القريب: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾(٣).

وتأويل الآية قريب، أي تأهبوا للموت على الإسلام بالسداد والمقاربة والطاعات لعل الله يتوفاكم على الإسلام، وليس كما يظهر من اللفظ إذا كنتم على غير الإسلام فلا تموتوا ـ إذ أن ذلك ليس بأيديكم ـ وإنما الأمر للاتصال بالله عن طريق تعاليم الإسلام حتى الموت وقد تكونوا على حال غير حال الإسلام إذا أدرككم الموت، كما تقول لابنك: لا ترجع إلي إلا وأنت ناجح، فأنت تحثه على الاجتهاد حتى ينجح ويرجع إليك فائزاً. ومثل هذا والله أعلم ـ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ﴾ وهذا قبل تحريم الخمر نهائياً، أي إذا أردتم أن تصلوا فلا تسكروا أي لا تشربوا الخمر، لأن الخطاب لا يتوجه إلى السكران، ويؤيد هذا قول قتادة: كانوا يجتنبون السكر عند حضور الصلوات، ثم نسخ بتحريم الخمر(٤). قال الفخر الرازي: «المراد من الآية النهي عن الشرب المؤدي

---

(١) الكشاف للزمخشري ٥٣٧/١.

(٢) انظر: تفسير الطبري ١٧٣/١٤، وكذلك تفسير ابن كثير ٥٨٦/٢.

(٣) الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران ١٠٢/٣].

(٤) تفسير ابن كثير ٥٠٠/١ .وكذلك الكشاف للزمخشري ١٥٩/١.

إلى السكر المخل للفهم حال وجود الصلاة عليهم، فخرج اللفظ عن النهي عن الصلاة في حال السكر مع أن المراد منه النهي عن الشرب الموجب للسكر في وقت الصلاة»[1]. ومثل هذا قولك لمن تنصحه بقيام الليل: «لا تتهجد وأنت شبعان» أي إذا أردت أن تقوم الليل فلا تشبع من الطعام قبل النوم.

وقد روى ابن أبي حاتم وابن مردويه بسندهما عن ابن مسعود في تفسير آية ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ قال: «أن يطاع فلا يعصى وأن يذكر فلا ينسى وأن يشكر فلا يكفر»[2]. وقال ابن كثير في تفسير الآية: أي حافظوا على الإسلام في حال صحتكم وسلامتكم لتموتوا عليه، فإن الكريم قد أجرى عادته بكرمه، أنه من عاش على شيء مات عليه ومن مات على شيء بعث عليه، فعياذاً بالله من خلاف ذلك.

وقد روى الإمام أحمد بسنده عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: **«يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون ـ ولو أن قطرة من الزقوم قطرت في دار الدنيا لأفسدت على أهل الدنيا معايشهم فكيف بمن ليس له طعام إلا الزقوم»**[3].

❁ ❁ ❁

---

(١) انظر: الفخر الرازي ٢٢٥/٣.

(٢) تفسير ابن كثير ٣٨٧/١ وقال ابن كثير عن سند ابن أبي حاتم: وهذا إسناد صحيح موقوف، وكذا رواه الحاكم في مستدركه عن ابن مسعود مرفوعاً ثم قال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. قال ابن كثير: والأظهر أنه موقوف.

(٣) رواه الترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حبان في صحيحه. والحاكم في مستدركه. وقال الترمذي: حسن صحيح، وقال الحاكم: على شرط الشيخين ولم يخرجاه. انظر: تفسير ابن كثير ٣٨٨/١.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثاني

التأويلات الفاسدة

ولقد شاءت إرادة الله جل وعز أن تبقى المعركة مشبوبة الأوار محتدمة بين الحق والباطل منذ أن نشبت طلائعها في الجنة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها: ﴿قَالَ ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٢٤﴾﴾ [الأعراف ٧/ ٢٤].

والشيطان الذي أذن الله له بالغواية وسمح له أن يستفزز من استطاع من البشر بصوته ويجلب عليهم بخيله ورجله، أقول: الشيطان الذي يقود الناس من خطام شهواتهم جنوداً له لمحاربة الحق وأهله، ويجعل من عبيده وقوداً للمعركة في هذه الدنيا وحطباً لجهنم في الدار الآخرة، هو يبتكر في كل يوم أسلوباً للمعركة ويدبر كل يوم كيداً للإيقاع بالمؤمنين. ويسخر أتباعه لخدمة أغراضه، ومن الأساليب التي يوحي بها إلى أوليائه ليلبسوا على المؤمنين دينهم هي الظهور بمظهر المشفق الناصح الذي يعتمد على النصوص فيما يقول، حتى ينفذ الغافل خططه وخطط أتباعه من شياطين الإنس والجن وهو يحسب أنه على الحق: ﴿إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ٣٠].

ولا يفوتني أن أنبه أن هنالك فرقاً كانت تعمل مخلصة وتظن أنها على الحق، ولا أحسبني بحاجة إلى التأكيد على صدق الخوارج وصبرهم، وحربهم شاهد على ذلك، يقول ابن عباس في وصفهم: (فدخلت على قوم لم أرَ قط أشد منهم اجتهاداً. جباههم قرحة من السجود، وأياديهم كأنها

ثفن الإبل، وعليهم قمص مرحضة مشمرين مسهمة وجوههم من السهر)[1] ومع ذلك فقد زين لهم الشيطان استباحة دماء المسلمين وأموالهم بل استباحوا دم علي كرم الله وجهه وقتلوه.

ولسنا بحاجة إلى الإطالة إلى أننا ننقل بعض التأويلات الفاسدة لبعض الفرق: فمن الرافضة فرقة اسمها الباطنية ادعوا أن من وصل إلى علم الباطن فقد رفعت عنه تكاليف الشريعة، وهذا بادعائهم معنى قوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[2].

ومن لم يصل إلى علم الباطن بقيت عليه الأغلال، ورحم الله ابن عقيل إذ يقول: «هلك الإسلام بين طائفتين بين الباطنية والظاهرية، فأما أهل البواطن فإنهم عطلوا ظواهر الشرع بما ادعوه من تفاسيرهم، التي لا برهان لهم عليها حتى لم يبقَ في الشرع شيء إلا وقد وضعوا وراءه معنى، فأسقطوا إيجاب الواجب والنهي عن المنهي، وأما أهل الظاهر فإنهم أخذوا بكل ما ظهر مما لا بد من تأويله، فحملوا الأسماء والصفات على ما عقلوه والحق بين المنزلتين، وهو أن نأخذ بالظاهر ما لم يصرفنا عنه دليل ونرفض كل باطن لا يشهد به دليلٌ من أدلة الشرع»[3].

ونحن نضيف إلى هذه الكلمة القيمة التي تشهد بعلو كعب صاحبها، وعمق إدراكه للأسباب الرئيسية التي جرّت الويلات على المسلمين فنقول: هذا كله إذا افترضنا صدق أهل الظاهر والباطن وسلامة طويتهم، ولكن الكثير منهم مغرض أفاك أشر يريد أن يطعن هذا الدين الطعنة النجلاء: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [التوبة ٩/٣٢].

ويمكن أن يلحق بالتأويل الفاسد الغلو الشديد بالتعصب لمذهب ما أو

---

(١) تلبيس إبليس ١٠٠ والجباه القرحة: التي بها قروح من آثار السجود. وثفن الإبل: ركبة البعير كأن أياديهم ركبة البعير من السجود. والقمص الرحضة: البالية لكثرة الغسل. والوجوه المسهمة: المتغيرة الصفراء من الهزال.

(٢) الأعراف ١٥٧/٧ .انظر: تلبيس إبليس ١١١.

(٣) انظر: تلبيس إبليس ١١٨.

رأي فقيه ما فيحور النص ويؤوله حتى يوافق قول الفقيه الذي يتعصب له. ولذا فإننا نرى أنه لا يجوز الأخذ بقول الكرخي رحمه الله الذي يقول: «الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق» ثم يقول كذلك: «الأصل أن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله».

ثم يقول: «الأصل أن الحديث إذا ورد عن الصحابي مخالفاً لقول أصحابنا فإن كان لا يصح في الأصل كفينا مؤنة جوابه، وإن كان صحيحاً في مورده فقد سبق ذكر أقسامه، إلا أن أحسن الوجوه وأبعدها عن الشبه أنه إذا ورد حديث الصحابي في غير موضع الإجماع أن يحمل على التأويل، أو المعارضة بينه وبين صحابي مثله»[1].

والحق أن هذا الكلام غلو شديد بل خطورة خاصة وهو يصدر من الشيخ أبي الحسن الكرخي إذ أن هذا الكلام يعني أن الأصل أصبح هو كلام الحنفية، ولذا فعلى الآيات القطعية وعلى النصوص الصحيحة من السنة أن تحور نفسها بحيث توافق ما قاله الحنفية، وإلا فهي غير معتبرة إذ أن النسخ يكون قد تطرق إليها ما دامت لم تتفق مع أقوالهم. ولا يستطيع أحد الادعاء أنه قد أحاط بكل نصوص السنة علماً ولم نرَ أحداً من المحدثين السابقين أو المتأخرين من نسب إلى نفسه هذا، أو نسبه إليه أحد من الناس إلا أن كلام الشيخ يوحي بأن الحنفية ما وضعوا فقههم إلا بعد اطلاعهم على كل ما ورد عن رسول الله ﷺ وإذا جاءنا حديث مخالف لما قيل عنهم فهو منسوخ. وهذا الكلام لا يوافق الشيخ عليه أحد، بل إن أبا حنيفة يزجر عن ذلك وينهى. ففي روضة العلماء الزندوستية في فضل الصحابة قيل لأبي حنيفة: (إذا قلت قولاً وكتاب الله يخالفه؟ قال: اتركوا قولي بكتاب الله؟ فقيل: إذا كان خبر الرسول ﷺ يخالفه؟ فقال: اتركوا قولي لقول رسول الله ﷺ، فقيل: إذا كان قول

(١) انظر: الأصول التي عليها مدار كتب الحنفية للكرخي ملحقة بتأسيس النظر للدبوسي ٨٤ ـ ٨٥.

الصحابة يخالفه، قال: اتركوا قولي لقول الصحابة).

وقال ابن الشحنة في نهاية النهاية: وإن ترك الإمام الحديث لضعف في طريقه ينظره فإن كان له طريق غير الذي ضعفه به فينبغي أن يعتبر وإن صحّ عمل بالحديث، ويكون ذلك مذهبه، ولا يخرج مقلده عن كونه حنفياً بالعمل به، فقد صحّ عنه أنه قال: «إذا صحّ الحديث فهو مذهبي» ونقل الشعراني عنه أنه كان يقول إذا أفتى: هذا رأي النعمان بن ثابت، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب، وكان أبو حنيفة يقول: «لا ينبغي لمن لم يعرف دليل أن يفتي بكلامي»[1].

وقد ظهر في الأيام الأخيرة كتاب «محاولة لفهم عصري للقرآن لمصطفى محمود» فيه كثير من الخبط والخلط وكأنه يريد أن يجعل من الواقع أصلًا على دين الله أن يطابق نفسه عليه لا العكس، إذ أن القرآن والسنة هما الأصل الذي يجب على البشرية أن تخضع حياتها وتصرفاتها وارتباطاتها لمبادئه وأحكامه. فمثلًا يدعي بلا دليل أن الآية ١١ من سورة الأعراف تحدد أن خلقَ الإنسان تمّ على مراحل زمنية.

ثم يخلص إلى أن آدم جاء عبر مراحل من التخليق والتصوير والتسوية استغرقت ملايين السنين وأياماً بزمن الله الأبدي ص٥٢ من الكتاب[2] ولكنا نقول: (ائتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين) فأين برهان صدق الذي يثبت أن خلق آدم استغرق ملايين السنين؟ وعند آية ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾ والمعنى أنه كانت هناك قبل آدم صور وصنوف من الخلائق جاء هو ذروة لها ص٥٣ ويعلل انبثاق آدم من الماء والطين على مراحل تطورية في الأرض «بأنه كان انتكاساً وعقاباً لخطيئة آدم، الذي خلقه الله في

(١) انظر: الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية لمحمد رشيد رضا ٨٧ ـ ٨٨.

(٢) الآية ٦ من الأعراف: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿١١﴾﴾ وانظر: التيارات العصرية في فهم القرآن ٢٦، وكذلك القرآن والتفسير العصري لبنت الشاطىء ١٢٢ ـ ١٢٣، سلسلة اقرأ دار المعارف بمصر.

البدء في أحسن تقويم، وخلق له من نفسه زوجة، وأسكنه كوكب الجنة، ثم وقع تحت إغراء إبليس فأكل من الشجرة، وكان العقاب هو الطرد والإهباط إلى الأرض والنزول إلى التيه المادي ـ طين المستنقعات ـ هذه المرة إلى جرثومة في طين الأرض إلى نقطة بدء أولى من الصفر» وهذا يعني أن آدم الذي خلق في الجنة غير آدم الذي هبط إلى الأرض، بدليل قول الكاتب بأن آدم الأرض ليس إلا جرثومة في طين الأرض، انبثقت في تدرج عبر خمسة آلاف مليون سنة، كما تقول علوم البيولوجيا، وعبر مراحل وأطوار بدأت بالخلية الأولى والأميبا صعداً إلى الإسفنج والرخويات والقشريات في رحلة قاسية عبر صراعات دامية من بيئات متعددة تكافح فيها الحياة ص٥٧ .ويقول عند آية ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ أي أنه هدى مسيرة التطور حتى بلغت ذروتها في آدم ص٥٣ ويقول في ص٥٧: وأثاب الله آدم في رحلته الدامية وأخذ بيده خارجاً به من رحم الأرض ومن طين المستنقعات حتى وقف منتصباً على قدميه محاكياً آدم الأول، آدم الصورة والمثال الذي خلقه الله في الملكوت، ولكنه هذه المرة آدم جديد، وهذا الهذيان والهراء مناقض لنص القرآن، لأن آدم ـ ابتداء ـ خلق ليكون الخليفة في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ ثم نسأل الكاتب ﴿أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ﴾؟ والجواب قطعاً لا. إذن ﴿سَتُكْتَبُ شَهَـٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾. وصدق الله العظيم: ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴿٥١﴾﴾ [الكهف ١٨/٥١].

إنها نماذج من البشر يواجهها القرآن بالصدع والصفع ليقول لها: ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَهْوَآءَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ فَمَن يَهْدِى مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ ۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّـٰصِرِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الروم ٣٠/٢٩].

هذا من ناحية خلق آدم وكأنه خلق طبق ما قاله (دارون) وسار في مسيرة التطور التي قالها (دارون) والتي لم تسلم من نقد العلم والعلماء والتي استغلها اليهود لنشر الإلحاد في العالم[١].

---

(١) راجع في هذا المجال الإسلام ونظرية دارون لمحمد أحمد باشميل وراجع بروتوكولات =

ويتابع مصطفى محمود هذيانه في مخالفة صريح القرآن، فيفلسف العذاب قائلًا: (وإن النذير للضالين بعذاب جهنم «مثل تخويفك لابنك حين تحذره من إهمال نظافة أسنانه وتقول له: إذا لم تنظف أسنانك بالفرشاة فإن الفئران سوف تأكل أسنانك» ص٦٨)[١] ويقول: (حتى الحساب هنا يبدو أنه حساب النفس للنفس تعالى ذو الجلال أن يحاسب أمثالنا وأن يعذب أمثالنا)[٢].

ويقول: (كرسي الله قلب المؤمن والعقل هو العرش والجسد هو اللوح المحفوظ الذي يكتب الله عليه على الجينات الوراثية في خلية الجنين، يكتب قدر المولود وحياته)[٣].

ويقول عند آية ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾: (لعلها قوى كهرومنغناطيسية هائلة)[٣] ص١٢٩.

ويحدد بتخبط عجيب أن موعد الساعة يحتمل بعد ثلاثين سنة أي سنة ٢٠٠٠ للميلاد وذلك عند آية يأجوج ومأجوج.

وقد بدأ شبق مصطفى محمود الجنسي وسعاره الحيواني من خلال ما سماه تفسيراً، فهو يرى التفاوت بين نعيم الأرض ونعيم الجنة كالتفاوت «بين طعم قطعة سكر وطعم اللذة الجنسية الحادة لبالغ» ص٦٣[٤]، ويقول عن الشجرة التي أكل منها آدم (كان التلاقح الجنسي هو الشجرة المحرمة)

= حكماء صهيون. إذ يقولون فيها: مع أن (دارون) ليس منا إلا أننا سنعمل على نشر نظريته وقد رتبوا نجاح نظريته ونشرها فعلًا لنشر الإلحاد في العالم. فقد جاء في البروتوكولات: «لا تتصوروا أن تصريحاتنا كلمات جوفاء ولاحظوا أن نجاح (دارون وماركس ونيتشه)، قد رتبناه من قبل والأثر غير الأخلاقي لاتجاهات هذه العلوم في الفكر الأممي (غير اليهودي) سيكون واضحاً لنا بالتأكيد».

بروتوكولات حكماء صهيون أو الخطر اليهودي ص١٣٢ البروتوكول الثاني. نظرية دارون بين التأييد والمعارضة تأليف سيد أحمد كيلاني دار القلم ـ الكويت.

(١) القرآن والتفسير العصري لبنت الشاطىء ١٠١.
(٢) المصدر السابق ١٣٨ وكذلك ١٧٠.
(٣) المصدر السابق ١٠٠.
(٤) المصدر السابق ١٢٥.

ص٦٣[١]. ويصرح مصطفى محمود أخيراً بكفره فيقول عما في القرآن (طلاسم من الغيب المحجب يحار فيها عقلنا ولا يملك لها نفياً ولا تأييداً) ص١٢٥ .وحسبنا ما أزكم أنوفنا من هذا النتن الآسن.

«ولقد تتبع الأستاذ محمد حسين الذهبي الفرق التي برزت عبر عصور التاريخ الإسلامي وأظهر بدعها في التأويل ومفاسدها في التفسير، ونقل بعض الآراء الباطلة في كتابه «التفسير والمفسرون» فهو ينقل من تأويلات الباطنية (الوضوء) عبارة عن موالاة الإمام و(التيمم) هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجة (والصلاة) هو عبارة عن الناطق الذي هو الرسول و(الغسل) تجديد العهد لمن أفشى سراً من أسرارهم وإفشاء السر هو (الاحتلام) و(الكعبة) النبي و(الباب) علي و(الصفا) هو النبي و(المروة) هي علي و(الطواف بالبيت سبعاً) موالاة الأئمة السبعة و(الشياطين) هم الظاهرية و(عيسى) له أب من حيث الظاهر وإنما أراد بالأب المنفي الإمام و(إبليس وآدم) عبارة عن أبي بكر وعلي إذ أمر أبو بكر بالسجود لعلي والطاعة له فأبى واستكبر و(الدجال) أبو بكر وكان أعور، إذ لم ينصر إلا بعين الظاهر دون عين الباطن و(يأجوج ومأجوج) هم أهل الظاهر»[٢].

وينقل عن تأويلات البابية والبهائية[٣] ـ وهما فرقتان ظهرتا في القرن الهجري الماضي غذاهما الإنجليز، وهما من الفرق الباطنية وخارجتان عن دين الإسلام ـ فمن تفسيرات الباب وتلاعبه بالنصوص الربانية يقول عن رؤيا سيدنا يوسف عليه السلام: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ﴾ [يوسف ١٢/٤].

«وقد قصد الرحمٰن من ذكر يوسف نفس الرسول، وثمرة البتول،

---

(١) المصدر السابق ١١٥.

(٢) التفسير والمفسرون ٢٤٢/٢ لمحمد حسين الذهبي طبعة دار الكتب الحديثة لتوفيق عفيفي الطبعة الأولى سنة ١٩٦١م.

(٣) البابية: نسبة إلى الباب وهو لقب ميرزا علي محمد الذي ابتدع هذه النحلة الباطلة. وأما البهائية: نسبة إلى بهاء الله وهو لقب ميرزا حسين علي الزعيم الثاني للبابية وإليه تنسب هذه الطائفة. وعاش الباب من سنة ١٢٣٥ ـ ١٢٦٥هـ في مدينة شيراز والباب يعني نائب المهدي وأما البهاء فعاش سنة ١٢٣٣ ـ ١٣٠٩هـ.

حسين بن علي بن أبي طالب مشهوداً. إذ قال حسين لأبيه يوماً: إني رأيت أحد عشر كوكباً.. وإن الله قد أراد الشمس فاطمة، والقمر محمداً»[١].

وأما (بهاء الله) فهو يرى أن ما ورد في القرآن من الصلاة والزكاة والصيام والحج والكعبة والبلد الحرام وما إلى ذلك كله لا يراد به ظاهره، وإنما يراد به الأئمة، ويرى أن الجنة والنار حقائق ورموز، فالجنة ترمز إلى حياة الكمال والنار ترمز إلى حياة النقص[٢].

ولقد ادعت قرة العيون ـ امرأة من أتباع الباب ـ قائلة: (إن الصور الذي ينتظرون في اليوم الآخر هو أنا)[٢].

وينكر أبو الفضائل ـ محمد بن رضا الجرفاد قاني المعروف بفضل الله الإيراني ـ وهو أحد دعاة البابية في رسائله وكتابه الحجج البهية.. أقول ينكر القيامة فيقول: (وأما الرجعة والقيامة بالمعنى الذي تعتقده وتنتظره الأمم فهي أمر غير معقول إذ هو مخالف للنواميس الطبيعية ومباين للسنن الإلهية)[٣].

ويقول عن ﴿وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِي ٱلْقُرْءَانِ ﴾[٤]: استعارة على أعداء الله ومحاربي رسول الله من السلالة الأموية[٥].

ويواصل الأستاذ الذهبي نقوله عن أنواع التفسير كالتفسير الفلسفي، وينقل من تفسيرات ابن سينا ما لا يحتمله اللفظ العربي، وكذلك عن التفسيرات الصوفية كابن عربي المعاني المعماة بالألغاز المحيرة التي يحرم النظر فيها كما نقل عنه قوله: نحن قوم يحرم النظر في كتبنا وقال الغزالي: من حمله على ظاهره كفر[٦].

---

(١) التفسير والمفسرون ٢/٢٦٥.

(٢) التفسير والمفسرون ٢/٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٣) التفسير والمفسرون ٢٧٦.

(٤) الإسراء ١٧/٦٠.

(٥) التفسير والمفسرون ٢/٢٧٨.

(٦) التفسير والمفسرون ٣/٧٥.

ومن تفسيراته مثلًا آية: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِىَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا تَبَارًۢا ﴿٢٨﴾﴾ [نوح ٢٨/٧١].

ولوالدي: وهما العقل والطبيعة بيتي وقلبي مؤمناً: أي مصدقاً بما يكون فيه من الإخبارات الإلهية وهو ما حدثت به أنفسهم وللمؤمنين: من العقول والمؤمنات: من النفوس ولا تزد الظالمين من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية إلا تباراً: أي هلاكاً فلا يعرفون نفوسهم وشهودهم دونهم[1]. وفسر ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ (لأنه لا ينطق إلا عن الله بل لا ينطق إلا بالله بل لا ينطق إلا الله فيه فإنه صورته)[1].

هذا وقد تتبع صاحب كتاب (بدع التفاسير) القرآن بكل سورة وأورد في كل آية ما بلغه من تأويلات فاسدة ومن عبث بآي الذكر الحكيم. فمثلًا ينقل في سورة الانشراح ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَٱنصَبْ ﴿٧﴾﴾ قول بعض الرافضة أي انصب علياً للإمامة. وفي سورة قريش ﴿وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ﴾ من خوف التخطف في بلدهم[2]. وفي سورة النحل ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ قالت الرافضة: النحل علي وقومه[3].

❁ ❁ ❁

(١) التفسير والمفسرون ٧٩/٣.

(٢) بدع التفاسير لأبي الفضل عبدالله محمد الصديق الغماري ١٤٨.

(٣) بدع التفاسير ٧٧.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثالث

التأويل البعيد

قد ألممنا ببعض الأمثلة عن كل من التأويل الفاسد والقريب، وبقي علينا أن نضرب أمثلة للتأويل البعيد وهو لا يحتل جزءاً كبيراً من التأويل، وقد كنا أسلفنا القول بأن مسألة وصف التأويل بالبعد أو بالقرب راجع إلى ذوق المجتهد نفسه.

ولقد تتبع الفقهاء الآراء المقابلة لآرائهم في المسألة الفقهية الواحدة، ودللوا لرأيهم وضعفوا الآراء المخالفة لهم واصفين إياها بالبعد أحياناً، وبالخروج عن الذوق السليم في العربية أحياناً أخرى، وبضعف الحجة والبرهان مرة ثالثة. وهكذا إلا أن المسألة تبقى محصورة من خلال الزاوية التي نظر منها الفقيه نفسه حتى تجتمع آراء كثيرة إزاء رأي واحد مجمعة على بعده في التأويل، وهنا يمكن أن يوسم التأويل بالبعد ويحتج به سيما إذا كانت حجة الفقيه الواحدة واهية إذا ما قورنت برأي الجمهور.

وقد اختلف العلماء في أخذهم للتأويل واعتبارهم له إلى فئات ثلاث:

١ ـ الفئة الأولى:

وهي جمهور الأئمة والفقهاء، وهم المعتدلون في الأخذ بالتأويل وهم قد وضعوا شروطاً محكمة وقيوداً لازمة للتأويل والمؤول والنص الذي يؤول بحيث يعد الخروج على هذه الحدود التي حدوها، والقيود التي اشترطوها يعد خروجاً عن التأويل نفسه، ويسقط به اعتبار التأويل ويدخل في زمرة التأويل الفاسد المهمل، ومن هؤلاء الفقهاء الأربعة وأتباعهم.

٢ ـ الفئة الثانية:

وهي الفرقة المغالية في الأخذ بالتأويل حتى ادعوا أن لكل ظاهر باطناً وأصبح الأصل هو الأخذ بالباطن بدل أن يكون الأخذ بالظاهر هو الأصل الذي لا معدى عنه إلا إذا تعذر، فإن تعذر فعندها التجأنا إلى التأويل مستندين إلى أدلة. وأرباب هذه الفئة هم الغلاة من أهل الأهواء والذين تولوا كبر إثارة الفتن على طول التاريخ الإسلامي المديد. وقد مرّ معنا بعض هرائهم الذي خرج بالنصوص العلية الكريمة وبالهدى الشريف عن العربية نفسها.

٣ ـ الفئة الثالثة:

وهي الفرقة التي فرطت بالأخذ بالتأويل وتمسكوا بظاهر النصوص وحرفيتها تمسكاً غريباً، وهؤلاء هم أهل الظاهر وعلى رأس هذه الفئة يبدو داود الظاهري[1] سنة **٢٠٢ ـ ٢٧٠**هـ، وابن حزم الظاهري سنة **٣٨٤ ـ ٤٥٦**هـ وهذان العالمان هما اللذان وضعا أسس المذهب الظاهري بل عانوا من أجله الكثير. ولعل اسم المذهب (الظاهرية) يوحي بموقفهم من التأويل، إذ أن مذهبهم التمسك بظاهر النصوص دون تأويلها، والوقوف عند المعنى اللغوي ظاهراً «أي التزام حرفية النص».

المطلب الأول
من تأويلات الحنفية البعيدة

وفيه فروع:

الفرع الأول تأويلاتهم في النكاح وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الإسلام على أكثر من أربع نسوة

والحديث عن ابن عمر (أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وتحته عشر

(١) من أعلام العرب/ ابن حزم ١٨١ /الدكتور زكريا إبراهيم وكذلك محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية للشيخ أبي زهرة ٣٥٣.

نسوة فقال له النبي ﷺ: **«اختر منهن أربعاً»**[1].

ولقد عمد الحنفية إلى هذا الحديث فأولوه تأويلًا بعيداً فقالوا: إذا تمّ نكاح الأزواج في عقود متتالية الواحد بعد الآخر فإنه يختار الأربع الأول من نسائه، وذلك لأن نكاح ما زاد على الأربع باطل، فالاختيار لا يصح في الباطل.

وأما إذا تم نكاح الأزواج في عقد واحد فإنه لا مانع من الاختيار عندهم لعدم التفاوت بينهن، وهنا لا بد من تجديد النكاح، ويكون معنى الحديث عندها ابتداء العقد وذلك من قبيل إطلاق المسبب على السبب. لأن العقد عليهن دفعة واحدة يبطل نكاحهن.

ثم عاد الحنفية ليحدسوا حدساً بعيداً بأن هذا قد يكون قبل نزول حصر النساء في أربع، فيكون العقد ابتداء وفق مقتضى الشرع لأن الباطل هو ما أبطله الشرع.

إلا أن مالكاً والشافعي وأحمد أباحوا للزوج اختيار أربعاً من بين نسائه دون مراعاة إلى ترتيب ودون تجديد العقد. والحق ما قالوه والله أعلم.

---

(١) رواه الإمام أحمد والشافعي والترمذي وابن ماجة والدارقطني والبيهقي وغيرهم. ورجال الحديث ثقات على شرط الصحيحين. وفي رواية الشافعي **«وفارق سائرهن»** وقد أخرجه الترمذي ثم قال: سمعت محمد بن إسماعيل يقول: هذا حديث غير محفوظ. وقال مسلم بن الحجاج: أهل اليمن أعرف بحديث معمر من غيرهم فإنه حدث بهذا الحديث عن الزهري عن سالم عن أبيه بالبصرة وقد تفرد بروايته البصريون، فإن حدث به ثقة من غير أهل البصرة صار الحديث حديثاً وإلا فالإرسال أولى. قال البيهقي قد رويناه عن غير أهل البصرة عن معمر كذلك موصولاً والله أعلم. انظر: سنن البيهقي الكبرى/ جماع أبواب نكاح المشرك/ باب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة ج٧/١٨٢ ـ ١٨٣. وانظر: بدائع المنن ٢/٣٥١ .وكذلك عمدة التفسير ٣/٢٠١، وكذلك تفسير ابن كثير ١/٤٥٠ .ومصابيح السنة للبغوي ٢/٢٩، وتفسير القاسمي ٤/١١١٥، ونيل الأوطار ٦/١٨٠ .وأخرج البيهقي وأبو داود عن الحارث بن قيس الأسدي. قال: (أسلمت وعندي ثمان نسوة فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال النبي ﷺ: **«اختر منهن أربعاً»** سنن البيهقي ٧/١٨٢ ـ ١٨٣.

والأدلة العقلية والنقلية وأصول اللغة ولفظ الحديث تدعم جانبهم وتسند موقفهم فلفظ الحديث أولّا ظاهر ظهوراً لا خفاء فيه باختيار أربع منهن، والاختيار يتنافى مع التعيين الذي يشترطه الحنفية بالأربع الأول، فالحديث قد أطلق الأربع وجاء بالأربع منكرة وإذا بالحنفية يعينون الأربع الأول دون قرينة، تبدو في السياق وبلا دليل يدعم الرأي.

ولذا فلقد قال الجمهور بأن الزوج له الخيار في الحالين بأن يختار من شاء من نسائه ويدع من شاء دون مراعاة ترتيب في الحالتين. ولفظ الحديث الذي لا يجوز العدول عنه إلا بدليل ظاهر ظهوراً قوياً في الإذن والتخيير كما يقول محمد علي بن الشيخ حسين[1].

ولم نرَ الرسول ﷺ يستفصل من غيلان عن حالة نسائه وهو في مجال تقرير قاعدة عامة لجميع الخلق إلى يوم الدين، والأصل عدم علمه ﷺ عن حال غيلان، بل لقد وضح الحارث بن قيس الأسدي أنه هو الذي ابتدأ فذكر أن له أزواجاً ثمان لرسول الله ﷺ. ولقد قعّد الشافعي قاعدته المعروفة القائلة بأن (ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع الاحتمال يتنزل منزلة العموم في المقال)[2]. ولقد ذكر الجويني هذه القاعدة وضرب لها مثالين هما حديث غيلان والثاني حديث فيروز الديلمي أنه قال: (قلت يا رسول الله إني أسلمت وتحتي أختان قال «**اختر أيهما شئت**»[3].

ولعلك تلاحظ اللفظ النبوي الشريف «**اختر أيهما شئت**» إنه فرض الاختيار إلى الزوج ولم يقل له اترك الأخت الثانية كما يقول الحنفية بناء على قاعدتهم أن زواج الأخت الثانية باطل، فالحنفية يرون أن أنكحة الكفار صحيحة إذا وقعت مطابقة لشرعنا الحنيف. فالزوجات الأربع الأول،

(١) انظر: تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية المذكور على هامش فروق القرافي ١٠١/٢.

(٢) البرهان للجويني مخطوط الجامع الأزهر ٦٢/ب، ولوحة ٦٣/أ.

(٣) أخرجه البغوي في مفاتيح السنة في مرتبة الحسان انظر جـ٢٩/٢، وأخرجه الترمذي، انظر: التقرير ١٥٢/١، وكذلك فواتح الرحموت ٣٢/٢.

وكذلك الأخت الأولى نكاحهما صحيح، وأما ما وقع مخالفاً للشريعة الإسلامية فهو باطل، إلا أن هذه الأحاديث قد جاءت تبطل قاعدة أبي حنيفة هذه فتمسك الحنفية بقاعدتهم وأولوا الحديث هذه التأويلات البعيدة التي لا نراها تقف للأصول أو تصمد للنقول.

وقبل هذا كله فحديث نوفل بن معاوية يرد بلفظه المفسر على آراء الحنفية ففي الحديث عن نوفل بن معاوية الديلمي ﷺ أنه قال: «أسلمت وتحتي خمس نسوة فقال ﷺ: «**فارق واحدة وأمسك أربعاً**» فعمدت إلى أقدمهن محبة عندي ـ عاقر ـ منذ ستين سنة ففارقتها»[١].

فهذا الحديث نص في المسألة لا يقبل تأويلًا ولا تخصيصاً[٢]، فلا يجوز إخراجه عن ظاهره بمجرد رأي بشري حتى يوافق أصلًا لرجل قد يكون فاته الاطلاع على هذا الحديث. فكلمة نوفل «فعمدت إلى أقدمهن صحبة» لا تحتمل التأويل والإخراج عن الظاهر.

وأما افتراض الحنفية جواز اطلاع الرسول ﷺ على حالة غيلان بأنه عقد عليهن مثلًا عقداً واحداً، فالاحتمال نفسه في ذاته بعيد جداً وقد أجاب القرافي عن هذا الاحتمال في فروقه فقال بأن الأصل عدم علمه ﷺ هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى فالرسول ﷺ يقرر قاعدة كلية لجميع الخلق فلو علم ﷺ علماً تبنى عليه القاعدة لبيّنه ﷺ وحيث لم يبيّنه ﷺ وكان القول مطلقاً فإنه يحمل على الإطلاق ويكون الحالان سواء[٣].

ولا بد من ملاحظة دقيقة في هذا المجال، فنحن نقر مع الحنفية أن الحديث قد يتطرق إليه الاحتمال، ولكن يجب التمييز بين الاحتمال الذي قد يتطرق إلى كلام الشارع نفسه، وبين الاحتمال الذي يتطرق إلى محل مدلول

---

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى ١٨٤/٧، وكذلك البغوي في مصابيح السنة بمرتبة الحسن ٢٩/٢، وكذلك رواه الشافعي. انظر: بدائع المنن ٣٥١/٢.

(٢) نص عند المتكلمين ومفسر عند الحنفية وهذا النوع لا يقبل تأويلًا.

(٣) الفروق للقرافي ٩١/٢.

كلام الشارع. فتطرق الاحتمال إلى كلام الشارع نفسه يقدح دون الاحتمال الذي يتطرق إلى محل الكلام فلا يقدح.

وعلى النوع الأول من الاحتمال «في كلام الشارع» يجب أن تحمل قاعدة الإمام الشافعي ﷺ حيث يقول: حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال فيكون الاحتمال في «قاعدة الشافعي» هو ما تطرق إلى كلام الشارع.

وعلى النوع الثاني ـ الاحتمال في محل كلام الشارع ـ يحمل مثالنا هذا ـ غيلان الثقفي ـ وهذا لا يقدح في الاستدلال، وعلى هذا بنى المالكية قاعدتهم (إن لفظ صاحب الشرع إذا كان ظاهراً أو نصاً في جنس وذلك الجنس متردد بين أنواعه وأفراده لا يقدح ذلك في الدلالة)[١].

ونعود إلى الحنفية لنقول لهم بأن موقف القاضي أبي زيد الدبوسي كان سليماً في هذه المسألة فقد قال: «هذا الحديث لا تأويل فيه ولو صحّ عندي لقلت به»[٢] فالمانع من الأخذ بنص الحديث إذن هو عدم ثبوته عند الدبوسي وقوله: «ولو صحّ عندي لقلت به» دليل الاتزان والاعتدال، فلا يجوز أن نخرج الحديث عن ظاهره بسبب انطباع رأي بشري في أذهاننا. فالحديث هو المقدم على القاعدة وعلى الأصل فالحديث لا يأتيه الباطل ـ إذا صحّ ـ بل هو وحي غير متلو ومن لسان المصطفى ﷺ المعصوم من الزلل. وأما القاعدة فهي تبقى قابلة للرد والأخذ والنقض والتخصيص.

وينقل الزركشي في البحر المحيط عن العبدري كلاماً نفيساً يعتبر منهاجاً سديداً لكل من سلك سبيل الاستنباط ونهج طريق الاجتهاد، حيث يقول العبدري: (والخلاف بين الإمامين في هذه المسألة إنما هو مبني على الخلاف في تعارض القياس وظاهر الخبر، ورأي الأصوليين فيها أنها موكولة

---

(١) انظر: الفروق للقرافي ٨٨/٢، وحاشية أدرار الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط ٨٨/٢ ـ ٩٢.

(٢) البحر المحيط ١١٢/٢/ب مخطوط دار الكتب، وكذلك شرح الكوكب المنير ٢٣٤.

إلى اجتهاد المجتهدين فمن رأى الخبر أقوى عمل به، ومن رأى القياس أقوى عمل به. وليس هذا الرأي صحيحاً، بل الصحيح أن دلالة المنطوق به أقوى من دلالة المفهوم، ودلالة المفهوم أقوى من دلالة المعقول «وهو القياس» فكما يتقدّم الخبر القياس فينبغي أن يتقدّم في العمل به، ولهذا كان المجتهد يطلب الإجماع فإن وجده لم يلتفت إلى غيره وإن لم يجده طلب النص، فإن لم يجده طلب الظاهر فإن لم يجده طلب المفهوم فإن لم يجده طلب القياس)[1].

كلام في غاية السداد لا غبار عليه يحل القياس محله الطبيعي، فلا يجوز أن يتقدم القياس النص بأي حال. فنحن نبحث أولًا عن لفظ الدليل إن كان نصاً بحيث لا يقبل تأويلًا، وإن تعذر وجود النص لجأنا إلى الظاهر، فإن لم نستطع لجأنا إلى دلالة مفهوم الدليل ـ أي دلالة الإشارة عند الحنفية ـ فإن تعذر هذا كله لجأنا إلى القياس، ولا يجوز أن نقفز لنأخذ بالقياس مع وجود نص في المسألة ذاتها.

ومما يرد على الحنفية في هذا التأويل البعيد أن غيلان الثقفي جديد على الإسلام فلا يمكن أن يتبادر إلى ذهنه هذا التأويل، ثم لو كان المراد بجديد عقد النكاح[2] لبيّن له رسول الله ﷺ شروط النكاح، وحيث أن رسول الله ﷺ لم يبين له شروط النكاح وأركانه ولم ينقل عنه هذا ـ مع مسيس الحاجة إليه ـ فقد سقط هذا التأويل، ولا ننسى أنه لم ينقل عن غيلان أو عن غيره أنه جدّد عقد النكاح، بل استدام كل منهم نكاحه وفارق ما زاد على أمر الشرع ثم قد ترفضه بعض الأزواج إذا أراد ابتداء النكاح عليهن.

ويكون معنى الحديث على تأويل الحنفية (فارق الجميع وابتدىء عقد الأربع منهن)، وهذا لا يمكن أن يكون هو المعنى المتبادر من قوله ﷺ:

(١) البحر المحيط ٢/١١٢/ب.
(٢) هذا في الحالة الثانية التي افترض فيها الحنفية فرضاً يغرب حتى يقارب الخيال إنه عقد على العشر بعقد واحد فهنا يبطل العقد ويختار من شاء ثم يجدد عقده على الأربع.

«**اختر أربعاً وفارق سائرهن**» ولا يمكن أن يقول به أحد من له طرف مساس بالعربية فالمتبادر من الإمساك هو الاستدامة دون الاستئناف ومن الفراق انقطاع النكاح لا عدم التجديد! وكذلك الأمر في الحديث للوجوب فإذا أولنا الحديث بابتداء النكاح فإنه يصبح الأمر بزواج الأربع للوجوب، ويصبح زواج الأربع فريضة وهذا لا يقول به أحد من العالمين[1]. ولا يغيبن عن بالنا حديث نوفل بن معاوية «فعمدت إلى أقدمهن صحبة» فهو نص في المسألة لا تجرؤ الحنفية على تأويله.

يقول الفناري في قصة فيروز: (فيه أربعة أوجه للبعد: تجدد الإسلام، وعدم النقل، وتعميم الآية، والتعرض لعدم الترتيب)[2]. ويرد الفناري على هذه الاعتراضات الأربعة على تأويل الحنفية، ويقوي رأي الحنفية وينتصر له، كيف لا وهو من الذين لا يخرجون على المذهب الحنفي قيد شعرة.

هذا ولقد رأيت الأنصاري صاحب فواتح الرحموت ينتصر لمذهب الحنفية ويخرج تأويل الحنفية ويقويه بكلام قوي ومنطق سليم، إلا أنه مع هذا لا يقوى على معارضة كلام الجمهور، فهو يرى أن الشرع حرم ما زاد على الأربع فكل زيادة على الأربع فهي فاسدة غير معتبرة، فلا يمكن أن يخير الشرع في شيء يعده باطلًا وفاسداً وكذلك الأخت الثانية فنكاحها باطل لا يمكن أن يقر الشرع البقاء عليه.

ورأيت الأنصاري يقر بأن حديث نوفل ـ فعمدت إلى أقدمهن صحبة ـ مفسر ولا يقبل التأويل، إلا أنه يقول بأن هذا الحديث والأحاديث التي قبلها أحاديث آحاد لا تقوى على معارضة الآية، فيسقط الاستدلال بها لأنها معارضة لمدلول القرآن الذي يبطل النكاح بما زاد على أربع وبالأخت الثانية، فإذا حصل العقد دفعة واحدة فنكاح الجميع باطل ولا بد من التجديد، وإذا حصلت العقود متتالية وجب إمساك الأربع الأوائل والأخت

---

(١) شرح الكوكب المنير ٢٣٤، وكذلك التقرير والتحبير ١/١٥٢.

(٢) فصول البدائع ٢/٨٧ والآية هي: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء ٤/٢٣].

الأولى دون سواهن. وهذا تخريج سليم يتفقَ مع قواعد الحنفية. ولكن يرد عليه: إن الكفار غير مخاطبين بأحكام الشريعة عند الحنفية الملقبين فيما وراء النهر كالدبوسي والسرخسي وفخر الإسلام البزدوي وهو المختار عند متأخري الحنفية[1]. ولذا فأنكحة الكفار صحيحة على هذا الرأي ولا تقبل التأويلات التي أوردها الحنفية ولا الرد على الاعتراضات التي رسمت تأويل الحنفية بالبعد. ولكن الأنصاري يعود ليقرر بأن الحق أن الكفار مخاطبون بالعقوبات والمعاملات[2].

وأخيراً فاعتراضات الجمهور على تأويل الحنفية قويمة ومتزنة لا يسع المنصف إلا ترجيحها والميل معها، حتى رأينا بعض الحنفية يأخذون برأي الجمهور كمحمد بن الحسن[2] مثلاً، وقد مرَّ معنا كلام الدبوسي بأنه لا تأويل في الحديث ولو صحّ لأخذت به وقد أورد ابن رجب هذه المسألة في قواعده. فقال: (والمنع من الجمع يمنع من التصرف في القدر الذي يحصل به الجمع خاصة. وساق هذا المثال فقال: إذا أسلم الكافر وعنده أكثر من أربع نسوة أو كنّ كتابيات فالأظهر أن له وطء أربع منهن ويكون اختياراً منه، لأن التحريم إنما يتعلق بالزيادة على الأربع وكلام القاضي قد يدل على هذا)[3].

المسألة الثانية: عدم اشتراط الولي في النكاح

عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل** ـ ثلاث مرات ـ **فإن دخل بها فالمهر لها بما أصاب**

---

(١) انظر: إملاءات في أثر القواعد الأصولية للشيخ جاد الرب في دبلوم الأصول السنة الأولى سنة ٧٢، وانظر: هذه المسألة في تخريج الفروع على الأصول للزنجاني.

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للأنصاري ٣١/٢ ـ ٣٢، ومسلم الثبوت كما نعلم لابن عبدالشكور.

(٣) القواعد لابن رجب ٢٥٩ ـ ٢٦٠، وراجع هذه المسألة في الإحكام للآمدي ٧٦/٣، وكذلك منية اللبيب ٢١١، والبناني/ المحلى/ جمع الجوامع ٥٣/٢، وكذلك روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة ٩٢.

منها، فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له»[(١)].

وقد خصص الحنفية الحديث وأولوه مخرجين العموم القوي فيه إلى التخصيص فقد خصصوا المرأة مرة بالصغيرة، ومرة ثانية بالأمة والمكاتبة، وأولوا البطلان الوارد في الحديث بأنه يؤول إلى البطلان فيما إذا زوجت المرأة نفسها من غير كفؤ، فللولي الاعتراض على العقد. ولذا فقد قال أبو حنيفة وزفر: يجوز للمرأة أن تزوج نفسها كفؤاً ولا اعتراض لوليها في ذلك، فإن زوجت نفسها من غير كفؤ فالنكاح جائز، وللأولياء أن يفرقوا بينهما، وكذلك للولي أن يخاصم فيما حطت من صداق مثلها. ومن حجج الحنفية في هذا أن أم المؤمنين عائشة ﷺ وهي التي روت الحديث قد صحّ عنها أنها أنكحت ابنة أخيها عبدالرحمٰن وهي بكر وهو مسافر بالشام قريب الأوبة بغير أمره فلم يمضه بل أنكر ذلك إذ بلغه، فلم ترَ عائشة ذلك مبطلًا لذلك النكاح بل قالت للذي زوجتها منه ـ وهو المنذر بن الزبير ـ، اجعل أمرها إليه ففعل فأنفذه عبدالرحمٰن[(٢)].

وقد أفتى الزهري ـ راوي الحديث ـ بأن الرجل إذا تزوج بغير ولي وكان كفؤاً فلا يفرق بينهما[(٣)]، فعائشة ﷺ فهمت الحديث غير ما نفهمه، وأجازت النكاح بغير ولي، وكذلك الزهري وهما رواة الحديث وتأويل الصحابي الراوي للحديث وتخصيصه مقبول عند الحنفية.

---

(١) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة وقال الترمذي: هذا حديث حسن، أما الخطابي فلقد قال في معالم السنن قال أبو عيسى (الترمذي) وحديث عائشة هذا عندي حديث حسن صحيح. إلا أن بعض المحدثين أعل الحديث بسبب نسيان الزهري للحديث فالحديث رواه سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة. فعندما سئل الزهري عن الحديث لم يعرفه. قال الترمذي: سليمان بن موسى ثقة عند أهل الحديث لم يتكلم فيه أحد من المتقدمين إلا البخاري وحده فإنه تكلم فيه من أجل أحاديث انفرد بها. انظر: مختصر أبي داود مع معالم السنن ٢٦/٣ ـ ٢٩، وصححه أبو عوانة وابن حبان والحاكم، قال ابن كثير: وصححه يحيى بن معين وغيره من الحفاظ. انظر: السنن الكبرى للبيهقي ١٠٥/٧.

(٢) المحلى ٢٤/١١، مسألة ١٨٢٥، والسنن الكبرى ١١٢/٧.

(٣) المحلى ٢٥/١١، مسألة ١٨٢٥.

ومما قاله الحنفية (بأن المرأة مالكة لبضعها كما هي مالكة لمالها، وحيث أن لها مطلق التصرف في مالها فكذلك بضعها في كون كل منهما تصرف في خالص ملكها فكأن المعتبر رضاها مستقلّا كالبيع)[1].

هذا وقد فرّق الإمام مالك بين الدنيئة والشريفة، فاشترط الولي في الشريفة دون الدنيئة[2].

وأما الجمهور وعلى رأسهم الشافعية فقد اشترطوا الولي في النكاح، فكل نكاح بدون ولي فهو باطل. ولهم عموم الحديث السابق، فعموم الحديث قوي يقرب من القطع لا تستطيع حجج الحنفية أن تخرجه عن ظاهره، وأما قوة عموم الحديث فقد جاءت من ورود كلمة أيما وهي مكونة من أي وما. فأي من أدوات الشرط، وأدوات الشرط من أعم أدوات العموم حتى لم يعترض عليها القوم الذين اعترضوا على بعض صيغ العموم وأقوى أدوات الشرط في العموم أي.

وأما (ما) فهي كذلك من أدوات الشرط، وهي من أعم صيغ العموم وجيء بها بعد المضاف زائدة للتأكيد[3]. فلو وردت ما وحدها أو أي وحدها لكفت في تعميم العام، فكيف وقد جمع الحديث بينهما. وكذلك فإن الفاء المتصلة بـ«**فنكاحها باطل**» واقعة في جواب الشرط وفعل الشرط هي الجملة الأولى. فقد رتّب الجزاء على الجملة الأولى التي هي محل الشرط. يقول الغزالي في المنخول: (فهذه ثلاث قرائن دلت على القطع على قصد العموم)[4]. وكذلك فإنه ﷺ أعاد جملة «**فنكاحها باطل**» ثلاث مرات لتأكيده، وحتى لا يكون أي منفذ للتأويل... فلا يمكن أن يكون لفظ الحديث بهذا العموم القوي ثم يكون المراد أخص خصوصياته كالصغيرة أو الأمة والمكاتبة.

---

(١) تيسير التحرير ١٤٧/١.

(٢) المحلى، المسألة ١٨٢٥/جـ١١/٣٠.

(٣) تزاد ما بعد المضاف ومن أمثلتها: «أيما الأجلين قضيت»، وكذلك «مثل ما أنكم تنطقون». انظر: تيسير التحرير ١٤٧/١.

(٤) المنخول ١٨١.

يقول القاضي: (فإذا ابتدأ الرسول عليه السلام حكماً ولم يجره جواباً عن سؤال ولم يضفه إلى حكاية حال، ولم يصدر منه حالًا للأعضال والإشكال في بعض المحال بل قال مبتدئاً ـ وإليه ابتداء الشرع بأمر الله وشرح ما أعضل من كتاب الله ـ فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله في قصده تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن والحالة هذه أنه أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات فقد قال محالًا.

ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ فإنه ينص عليه، ولا يضرب عن ذكره وهو يريده، ولا يأتي بعبارة مع قرائن دالة في قصد التعميم وهو يبغي النادر)[1].

وقال الشافعي: (الشاذ ينتحى بالنص ولا يراد على الخصوص بالصيغة العامة)[2].

وقال إمام الحرمين: (إن إرادة الأقل الأخص باللفظ الأعم الأشمل مردود)[3].

ويقول الغزالي: (وخلاصة القول: المسميات الخاصة تقصد بالتخصيص والتنصيص عليها فأما أن تعبر عنها بألفاظ عامة فمحال)[4].

ولذا فلو سمع رجل الحديث «**أيما إهاب دبغ فقد طهر**» فقال في تأويله المقصود به جلد الكلب والخنزير فإن هذا تأويل مردود لأنه تخصيص بالشاذ جداً بحيث قد لا يتبادر إلى الذهن جلد الكلب، أو يغيب كلية عن الذهن، حتى لو أخرج هذين عن عموم الجلود لما استنكر هذا الإخراج[5].

ومما قاله الأئمة، وفي مقدمتهم الشافعية، لإبطال تأويل الحنفية زيادة

---

(١) البرهان لإمام الحرمين ١٠٩/أ. مخطوط الجامع الأزهر.
(٢) البرهان لإمام الحرمين ١٠٩/أ.
(٣) البرهان ١١١/أ.
(٤) المنخول ١٨٣.
(٥) المستصفى ٤٠٤/١.

عما تقدم أن الصحابة ما فهموا الحديث على أن المقصود به المكاتبة، ولنا فيهم أسوة حسنة. وقد سلكوا كذلك مسلكاً ثالثاً للرد فقالوا: إن القرائن قد تجتمع على العام فتجعل منه نصاً لا يقبل التخصيص، فلو قال المريض لخادمه لا تدخل علي أحداً فأدخل عليه جماعة من الثقلاء، فإن العبد يستحق التعزير.

وقالوا رابعاً: بأن التأويل إذا كان قريباً يقبل، وأما إذا كان بعيداً فيرد، فلو قال رجل لخادمه: «أيما امرأة لقيتها فأعطها قرشاً» ثم قال بعد فترة إنما أردت الصغيرة أو المكاتبة لاستغرب الناس كلامه ونسبوا إليه الهذيان. وكذلك لو قال رأيت أسداً ثم فسره فقال: عنيت رجلًا شجاعاً، لقبل هذا التفسير وما استبعده السامعون أما لو قال عنيت (أبخر) لاختصاص الأسد بالبخر فهذا مما لا يتبادر إلى ذهن إنسان.

فالحنفية يستثنون كل امرأة عدا الأمة والمكاتبة. ومن المعروف أن الاستثناء المستغرق لمعظم العموم باطل... هكذا قال القاضي[١].

وأما تأويل الحنفية الحديث بالمرأة الصغيرة[٢] فهو مردود من ناحيتين:

أولاهما: أن الصغيرة ليست امرأة في حكم اللسان، كما أن الصبي ليس بعلًا.

وثانيتهما: أن إنكاح الصغيرة نفسها عند الحنفية ليس باطلًا بل صحيح، موقوف النفاذ على إجازة الولي بينما الحديث يؤكد البطلان ثلاث مرات حتى لا يبقى تأويل لمتأول[٣].

وأما حمل الحنفية الحديث على الأمة: فإنه غير سليم من وجهين:

الأول: أن لفظ الحديث يصطدم مع تأويلهم هذا فلفظ الحديث «**فإن**

---

(١) المنخول ١٨٣.

(٢) لأن الحنفية يعتبرون ولاية الإنكاح للصغير والصغيرة ثابتة للأولياء على سبيل الكمال... انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ١٧٦.

(٣) انظر: البحر المحيط ١١٢/٢/ب مخطوط دار الكتب، وكذلك البرهان لوحة ١٠٨/ب.

دخل بها **فالمهر لها بما أصاب منها**» بينما المهر في الأمة ليس لها، وإنما هو لسيدها.

وأما الثاني: فإن نكاح الأمة عند الحنفية ليس باطلًا، بل موقوف على إجازة الولي (السيد)[1].

وأما تأويل الحنفية للبطلان: بأن العقد يؤول إلى البطلان فسمي بما يؤول إليه فيما إذا اعترض الولي. ولكن الجمهور قالوا بأنه يصح تسمية الشيء بمآله إذا كان المآل إليه قطعاً، مثل ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴿٣٠﴾﴾، أو غالباً مثل ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ وأما مصير العقد إلى البطلان في هذه الحالة فهو نادر.

وكذلك لفظ الحديث «**فالمهر لها بما أصاب منها**» فلو وقع العقد صحيحاً لكان المهر لها بالعقد لا بالمسيس[2].

وأما قياس النكاح على التصرف في المال فهو مردود، لأن كرامة الإنسان وحرمة الإبضاع وحفظ الحياء أثمن بكثير من الدراهم. فالحياء الذي هو تاج المرأة يمنعها من أن يمارس العقد دون إذن وليها.

وقد أخرج ابن حزم بسنده عن ابن عباس قال: (البغايا اللاتي ينكحن أنفسهن بغير الأولياء)[3]. وفي لفظ للدارقطني عن أبي هريرة (كنا نقول التي تزوج نفسها هي الزانية)[4].

وأخرج البيهقي في سننه وابن حزم بإسناده عن عكرمة بن خالد قال: (جمعت الطريق ركباً فجعلت امرأة ثيب أمرها بيد رجل غير ولي، فأنكحها فبلغ ذلك عمر ﷺ فجلد الناكح، والمنكح، ورد نكاحها)[5].

---

(١) المصدران السابقان البحر المحيط ١١٢/٢/ب، والبرهان ١٠٨/ب.

(٢) إحكام الأحكام للآمدي ٨٢/٣، وكذلك البحر المحيط ١١٢/٢/ب، والبرهان ١٠٨/ب.

(٣) المحلى ٢٨/١١، المسألة ١٨٢٥.

(٤) نيل الأوطار ١٣٥/٦، والسنن الكبرى للبيهقي ١١٠/٧.

(٥) المحلى ٢٨/١١، وكذلك السنن الكبرى للبيهقي ١١١/٧.

وأما استدلال البعض بفعل السيدة عائشة من تزويجها حفصة بنت أخيها عبدالرحمٰن من المنذر بن الزبير. فقد قال الحافظ البيهقي: «إنها مهدت تزويجها ثم تولى عقد النكاح غيرها، فأضيف التزويج إليها لإذنها في ذلك وتمهيدها أسبابه والله أعلم»[١].

(وروى ابن حزم أن عائشة أم المؤمنين أنكحت رجلًا من بني أخيها جارية من بني أخيها فضربت بينهم ستراً ثم تكلمت حتى لم يبقَ إلا النكاح أمرت رجلًا فأنكح. ثم قالت: ليس إلى النساء النكاح)[٢].

وحتى لو صحّ عن عائشة أنها زوجت هي بنفسها ابنة أخيها فنحن نأخذ بنص الحديث، بل الأحاديث الكثيرة المتوافرة باشتراط الولي. وقد ذهب إلى بطلان عقد النكاح بدون ولي علي وعمر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وأبو هريرة وعائشة والحسن البصري وابن المسيب وابن شبرمة وابن أبي ليلى والعترة وأحمد وإسحق والشافعي وجمهور أهل العلم. قال ابن المنذر: إنه لا يعرف عن أحد من الصحابة خلاف ذلك. وأما أبو حنيفة فلا يشترط الولي. وأما الصاحبان فقالا: للولي الخيار في غير الكفؤ، وتلزمه الإجازة في الكفؤ[٣].

والحق أننا نرجح ما ذهب إليه الجمهور لأن لفظ الحديث ظاهر ظهوراً قوياً في عموم ولاية الولي واشتراطه في كل النساء حتى يكاد يكون عموم الحديث نصاً لا يقبل التخصيص. واشتراط الولي لصحة العقد ضرورة تقتضيها سلامة العلاقات الاجتماعية بين الأسر في المجتمع، وصمام أمن حتى لا تنتشر الفوضى والعلاقات الجنسية المحرمة، فيما لو كان الولي غير مشترط وجوده في العقد. ففي هذه الحالة بإمكان أي امرأة أن تزني ثم تدّعي زواجها من هذا الرجل وتحضر شاهدين على صحة قولها. ورحم الله الخطابي إذ يقول عند هذا الحديث («**أيما امرأة**» كلمة استيفاء واستيعاب،

---

(١) السنن الكبرى ١١٣/٧.
(٢) المحلى ٢٧/١١.
(٣) نيل الأوطار ١٣٦/٦.

وفيه إثبات الولاية على النساء كلهن، ويدخل فيها البكر والثيب والشريفة والوضيعة)[1].

الفرع الثاني: من تأويلات الحنفية في الكفارات والزكاة

يرى الحنفية أن نصوص الكفارات والزكاة يلمح من خلال عباراتها حاجة الصنف الذي يأخذ الزكاة، ولذا فالمهم في مثل هذه الأمور هو سد الخلل التي ترمي إليها النصوص. فهم يرون أن عدد المساكين في كفارة الظهار وكفارة الإفطار عمداً في رمضان وكفارة اليمين ليس شرطاً. ولكن العدد المعتبر هو عدد الخلل والحاجات التي تشير إليها النصوص. فالحنفية يراعون صورة العدد، ففي كفارة الظهار يرون وجوب مراعاة عدد الستين مسكيناً (حكماً) صورة أو حقيقة. فهم يوجبون سد ستين خلة في المجتمع سواء أكان ذلك لستين مسكيناً، أو لمسكين واحد مدة ستين يوماً. هذا من ناحية العدد.

وكذلك ينفرد الحنفية عن الجمهور في جواز إخراج القيمة بدل العين في الزكاة والكفارة. سواء في زكاة الفطر أو الزكاة المفروضة في الماشية أو الزروع. فيمكن أن تخرج زكاة الأربعين شاة، إما عين شاة، أو قيمة شاة.

ويرى الجمهور أن هذه تأويلات بعيدة يخرج فيها الحنفية عن ظاهر النص بلا حاجة ولا قرينة قوية ترجح التأويل. والآن لنرى مثالاً لكل من التأويلين ولنترك الجمهور يدلون بأدلتهم ليدحضوا بها حجج الحنفية، ولنصغ مستمعين إلى الحنفية أنفسهم وهم يحاجون الجمهور بما استقر عليه فقههم.

المسألة الأولى: العدد في الكفارات

يقول تعالى في كفارة الظهار: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة ٥٨/٤].

---

(١) مختصر أبي داود مع معالم السنن ٣/٢٦.

وقال رسول الله ﷺ للرجل الذي واقع زوجته في نهار رمضان «... **فهل تجد إطعام ستين مسكيناً**»[1].

ففي هذين النصين، الآية والحديث، يوجب الجمهور تلبية أمر الشارع التزام إطعام ستين مسكيناً. ومن لم يطعم ستين مسكيناً لا يخرج من العهدة فمن أطعم عشرة مساكين لمدة ستة أيام لا يكون مطعماً ستين مسكيناً. وذلك لأن مدار هذا الباب على التعبد الذي لا يعقل معناه، وما كان كذلك فإنه يجب الاعتماد فيه على مورد النص[2].

أما الحنفية فيرون أن العبادات المالية بما فيها الكفارات المالية المقصود فيها دفع حاجة العدد المذكور فكما يجزىء إطعام ستين مسكيناً في يوم واحد فكذلك يجزىء حكم هذا العدد بإطعام مسكين واحد ستين يوماً. فهذه كتلك سواء بسواء. فالمسكين هو مسكين في كل يوم يطعمه فيه صاحب الكفارة ففي كل يوم يطعمه يسقط من ذمته مسكين واحد حتى إذا وصل الإطعام ستين يوماً فكأنه أطعم ستين مسكيناً وتبرأ ذمته من العهدة بيقين. ويرى الحنفية أن نص الآية يدل إشارة على هذا. وبيان الإشارة هذه يرونها من وجهين:

أولهما: لفظ الإطعام فهو يدل على الحاجة إلى الطعم، لأن من لا حاجة له إلى الطعم لا يتحقق إطعامه. فإطعام المطعوم محال فهو تحصيل الحاصل كتمليك الشيء من مالكه. فثبت الحاجة بإشارة لفظ الإطعام إلى ذلك. والإشارة الثانية من لفظ المساكين والمسكنة توحي بالحاجة، وتشير إلى الخلة التي تحتاج إلى قضاء فإذا ثبت كونهم مصارف بسبب الحوائج. والحاجة تتجدد بتجدد الأزمان فيكون المسكين الواحد لتجدد حاجته في ستين يوماً بمنزلة ستين مسكيناً في يوم واحد. يقول القاضي أبو زيد

---

(١) أخرجه البخاري بهذا اللفظ في غير موضع ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجة وأحمد وقال الحافظ عبدالغني في المبهمات اسم هذا الرجل: سليمان أو سلمة بن صخر... انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٩/٢.

(٢) تفسير الرازي ٤٤١/٣.

الدبوسي في تقويمه: (ما شرع الله صلة مالية إلا للحاجة... وهذه الحاجة مما يتجدد بالأزمنة لفقير واحد على أصل الخلقة فصار الواحد على اختلاف الأزمنة المجددة للحاجة قائماً مقام العشرة بإشارة النص إلى هذه العلة لا بذكر النص)[1]. ومثل القاضي الدبوسي يقول السرخسي في أصوله (وعرفنا بإشارة النص أن المعتبر سد خلة المحتاج فإنه نص على صفة تنبىء عن الحاجة في المصروف إليه وهي المسكنة وجعل الواجب فعل الإطعام فيكون ذلك دليلًا على أنه مشروع لاعتبار حاجة المحل، ثم هذه الحاجة تتجدد بتجدد الأيام فجعلنا المسكين الواحد في عشرة أيام بمنزلة عشرة مساكين في جواز الصرف إليه ولهذا لم نجوز صرف الكفارة إلى مسكين واحد دفعة واحدة)[2].

وباختصار فإن الحنفية يرون أن في الآية إضماراً وهو (طعام) ويكون المعنى (فإطعام طعام ستين مسكيناً).

إلا أن الجمهور يردون على الحنفية بأن هذا تأويل بعيد. ومن هؤلاء الشافعي ومالك، فلا يجزىء عندهم إلا استيفاء العدد المذكور من المساكين. وهم يقولون ببطلان ما ذهب إليه الحنفية من عدة أوجه.

الوجه الأول: إن الأفعال التي تتعدى فتأخذ مفعولين على ضربين:

أولهما: ما يأخذ مفعولين أصلهما مبتدأ وخبر، وهي ظن وأخواتها، فهذه لا بد لها من استيفاء مفعوليها كأن تقول (ظننت الامتحان قريباً) فالمفعولان: الامتحان قريب هما في الأصل مبتدأ وخبر[3] ومن أمثلته ﴿وَإِن وَجَدْنَآ أَكْثَرَهُمْ لَفَٰسِقِينَ﴾ فأصل المفعولين: أكثرهم فاسقون.

---

(١) انظر: مخطوط الشامل المجلد ٤ لوحة ١٨ مخطوط دار الكتب المصرية، وأما ذكر العشرة فهو يتكلم عن كفارة اليمين ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ...﴾ [المائدة ٥/٨٩].

(٢) أصول السرخسي ١/٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٣) انظر: شرح ابن عقيل على الألفية ١٥٨ ويسميها ابن عقيل أفعال القلوب وأفعال التحويل (الأفعال الناسخة للابتداء).

وأما الضرب الثاني فهو الفعل الذي يتعدى إلى مفعولين أصلهما ليس مبتدأ وخبراً. فهذا النوع من الأفعال قد يكتفى فيها بذكر مفعول واحد، وقد اعتادت العرب أن تذكر المفعول الذي تريد التنبيه إلى أهميته وتبين قيمته، وأما المفعول الثاني فتجمله وتضمره. كأن تقول: أعطيت زيداً ديناراً، وبإمكانك أن تضمر زيداً وتذكر الدينار إشارة إلى ما تريد ذكره فتقول: أعطيت ديناراً وبإمكانك أن تهمل ذكر الدينار وتفصح عن ذكر زيد فتقول أعطيت زيداً.

وهذا إذا لم يقر حذف أحد المفعولين، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾[(١)] والآية التي ذكرت الكفارة، فإطعام ستين مسكيناً، ذكرت أحد المفعولين وأضمرت المفعول الثاني، دليل على نباهة شأن العدد وأهميته، فجاء الحنفية فأضمروا المذكور وذكروا المضمر. ولذا يقول إمام الحرمين: (وهذا كلام خارج عن الضبط لا يخفى درك فساده على من شدا طرفاً من العربية، ثم قال: فمن يعذرنا ممن يقدر حذف المظهر المعتبر به... وإظهار المفعول المسكوت عنه وهذا عكس الحق ونقيض الصدق وتغيير قصد الكلام بوجه لا يسيغه ذو عقل)[(٢)].

وأما الغزالي فيقول: (فألغى أبو حنيفة ﷺ ما صرح به، وقدر في محل الاحتمال بياناً من لفظ لا يدل عليه لا تصريحاً، ولا إضماراً وهذا تناقض)[(٣)].

وأما الوجه الثاني: الذي أبطل به الجمهور تأويل الحنفية، فهو الإضافة: فإن الإطعام أضيف إلى الستين فلزم اعتبار عدد الستين المخصوص بالذكر[(٤)].

---

(١) انظر: شرح ابن عقيل على الألفية ٢١٢، وانظر المنخول للغزالي ١٩٧، وانظر: البرهان للجويني مخطوط الأزهر ١١٨/ب، وشرح شذور الذهب لابن هشام ٣٧٧.

(٢) البرهان للجويني لوحة ١١٩/أ مخطوط الجامع الأزهر.

(٣) المنخول ١٩٨.

(٤) إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ١٣/٢، وكذلك تيسير التحرير ١٤٦/١.

وأما الوجه الثالث: فهو أن الحنفية استنبطوا علة من الحكم عادت على الحكم بالإبطال، فبطلت العلة، لأن كل معنى إذا استنبط من حكم أبطله فهو باطل لأنه يوجب بطلان أصله المستلزم لبطلانه، فيلزم من صحته اجتماع صحته وبطلانه، وأنه محال، فينتفي صحته فيكون باطلاً[1]. فالعلة وهي حاجة الحالين عادت على عدد المساكين وهو الحكم بالإبطال فبطلت.

وأما الوجه الرابع: الذي أبطل به الجمهور تأويل الحنفية، فقد انفرد به الغزالي قائلاً: (نعلم أن أبا حنيفة ﷺ لم يراغم الشرع، وإنما حمله على مخالفة النص تخيل سد الخلة فهلا جمع بينه وبين مقتضى النص)[2] فالغزالي يرى أن أبا حنيفة خالف مقتضى النص وخرج عنه.

---

(١) مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب مع شرح العضد عليه ٢/١٧٠، وإحكام الأحكام ٢/١٣.

(٢) المنخول ٩٨... وقد ظن الأستاذ محمد أديب الصالح أن الإمام الغزالي يقبل تأويل الحنفية ويجنح إليه فقال: (لقد حكى الغزالي في المستصفى ما يشعر بعدم استنكاره بل وقبوله تقريباً للتأويل الذي جنح إليه الحنفية) انظر: تفسير النصوص ٤٠٤ نقلاً عن المستصفى ٤٠١/١ .إلا أن كلام الغزالي في المنخول نص في بطلان تأويل الحنفية وليس فيه احتمال أو أدنى ميل إلى ما ذهب إليه الحنفية. فهو يصرح بأن تأويل أبي حنيفة مخالف للنص. بل قال ما يقطع بإبطاله رأي الحنفية فقد قال عن تأويل الحنفية في هذه المسألة: وهذا باطل بمسلكين «ثم ذكرهما فذكر في المسلك الأول: الأفعال التي تتعدى إلى مفعولين. وفي المسلك الثاني: مخالفة مقتضى النص». ثم يقول الغزالي أخيراً: (ويحتمل أن يكون إحياء منهج أقوام معدودين مقصوداً للشارع، واللفظ دال عليه، واتباعه أولى، وفيه تقرير للنص) المنخول ١٩٨. (وأما الذي حمل الأستاذ محمد أديب الصالح على هذا الظن هو كلمة الغزالي عن تأويل الحنفية أن لسان العرب يتسع لهذا التأويل) وأنا أرى ـ والله أعلم ـ أن كلمة الغزالي كلمة منصف شاهد بالقسط فمن ذا الذي يملك الإدعاء بأن تأويل الحنفية خارج عن اللسان العربي، فتأويل الحنفية لا ينبو عن الذوق العربي، وإنما رأى الفقهاء المخالفون للحنفية أن هذا بعد في التأويل، ولكن بعد التأويل لا يعني خروجه عن أساليب البيان في لغة القرآن. ولذا فإنا نرى أن كلمات الغزالي ورأيه في الموضوع كان أكثر اتزاناً واعتدالاً من موقف إمام الحرمين مع أن الإمامين الشافعيين ـ رحمهما الله ـ «الغزالي والجويني» قد التزما الأدب في المناقشة وهو السمت الذي عهدناه في الربانيين من هذه الأمة عبر التاريخ الإسلامي المشرق.

وأما الوجه الخامس: فقد قال الجمهور: إن في هذا التأويل إضماراً مخالفاً للأصل من غير ضرورة، لذا وجب مراعاة ظاهر الآية. وقد ردوا على الحنفية بأن العلة قد تكون لإجماع الجماعة وبركتهم وفضل دعائهم، فهذا العدد من المسلمين قد يكون بينهم رجل من أولياء الله ممن يستجيب الله دعوتهم فيغفر للمكفر ذنبه. وكذلك فإن المقادير والأعداد الواردة في العبادات والكفارات وأعيان هذه المسميات غالباً ما تكون من قبيل التحكمات فوجب الامتناع عن القياس فيها.

والآن بقي لنا نحن أن ندلي بدلونا بين الدلاء ونبين رأينا عسى الله أن يلهمنا رشدنا ويهدينا سبل السلام. فنقول: مع أن الجمهور يرون أن الحنفية قد أغربوا في هذا التأويل إلا أننا نرى أن هذا الرأي ليس بعيداً عن نص الآية، وذلك من عدة نواح:

١ ـ **أولها:** أن الحنفية لا يعترفون أن هذا إخراج للآية عن ظاهرها. بل يرون أن هذا من قبيل الدلالة بإشارة النص والدلالة بإشارة النص عمل بظاهر النص عند الحنفية وليس تأويلاً. أما أنهم يعتبرون هذا الرأي إشارة النص فقد مرّ معنا قول السرخسي والدبوسي في هذا، ويقول السرخسي أيضاً: «لأنا عرفنا بإشارة النص أن المقصود سد خلة المسكين»[(١)]. وإشارة النص كعبارة النص في إيجاب الحكم عند الحنفية، يقول أبو حنيفة الصغير ـ الفارابي الأتقاني صاحب الشامل ـ: «وهما سواء في إثبات الحكم ـ أي العبارة والإشارة ـ سواء في إثبات الحكم قطعاً لأنهما جميعاً ثابتان بنظم الكلام، وهذا هو المفهوم من كلام الشيخ ـ الفخر البزدوي ـ ظاهراً»[(٢)].

ويقول الدبوسي: «فهذان نوعان ظاهران ثابتان بالظاهر نفسه بلا زيادة ولا نقصان»[(٣)] وكذلك السرخسي فإنه يقول في أصوله: «الحكم الثابت بالإشارة والعبارة كل منهما يكون ثابتاً بالنص»[(٤)] وقد بوّب باباً في أصوله

(١) أصول السرخسي ٢٣٩/١.
(٢) الشامل جـ٤ لوحة ٩ مخطوط دار الكتب.
(٣) الشامل ٩/٤.
(٤) أصول السرخسي ٢٣٦/١.

عند الدلالة أسماه: «بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي»[1].

ويمثل الدبوسي لعبارة النص وإشارة النص برجل ينظر إلى شخص بعينه مقبل عليه ويرى معه كذلك أناساً عن يمينه وشماله، فالشخص المقبل عليه هو عبارة النص والناس الذين يراهم يمنة ويسرة هم إشارة النص[2].

ولذا فإن الحنفية لا يعتبرون رأيهم خروجاً عن الظاهر، بل الظاهر نفسه يقتضيه ويوجبه، أي أن منطوق الآية باصطلاح الجمهور هو الذي يجيز إخراج الكفارة إلى مسكين واحد. هذه واحدة.

وأما ثانياً: فإننا نرى أن النص ـ والله أعلم ـ يحتمل رأي الحنفية، ولقد صدق الغزالي عندما قال بأن لسان العرب يتسع لهذا التأويل، فليس في هذا التأويل بعد. وكذلك فإن تعليل الحنفية الحكم بالحاجة فيسنده حديث سلمة بن صخر عندما قال له رسول الله ﷺ: **«تصدق بهذا»** قال: فهل على أفقر منا فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا. فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه وقال: **«اذهب فأطعمه أهلك»**[3]. ففي الحديث إقرار الرسول ﷺ الأعرابي على تعليله بالحاجة، وإني أرى من طرف خفي ـ والله أعلم ـ أن قول المصطفى ﷺ للرجل: **«اذهب فأطعمه أهلك»** ما يسند به رأي الحنفية فأهله في الغالب لا يصلون الستين ثم إن البيت الواحد لا يصل تعداده الستين في غالب النظر ومعظم الأحوال[4]. وهذا إذا لم يكن الحكم خاصاً بالرجل.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع ٢٣١ للقاضي الدبوسي مخطوط دار الكتب، وكذلك كشف الأسرار للبزدوي ٦٨/١ ـ ٦٩ .ويعرف الدبوسي عبارة النص فيقول: (ما أوجبه نص الكلام وسياقه) تقويم الأدلة ٢٣١ ويعرف الدبوسي إشارة النص بأنه (ما لا يوجبه سياق الكلام ولا يتناوله ولكن يوجبه الظاهر نفسه بمعناه من غير زيادة عليه أو نقصان عنه) تقويم الأدلة ٢٣١.

(٣) رواه الجماعة. انظر: نيل الأوطار ٢٤٠/٤.

(٤) هذا مع مراعاة آراء الجمهور القائلة بأن الحديث قد يحمل على الخصوصية أو على النسخ أو أن الكفارة تسقط بالإعسار ولذا فالذي أكله الأعرابي وأهله ليس كفارة إلا أن =

ثم بعد ذلك فإن في قول الحنفية مراعاة لحاجة الفقير ويسر على الغني وسهل عليه. فمد القمح[1] الذي ينال الفقير الواحد من الستين في الكفارة قد لا يسد حاجته، فمد القمح أقل من نصف كيلو غرام من القمح. ونصف الصاع أقل من كيلو غرام من القمح فهذا المقدار قد لا يسد خلته ولا يكفي حاجته. لكن لو أعطي مقداراً من الكفارة على توالي الأيام قد يكون أسد وأكفى له.

وأما من ناحية الرجل المخرج للكفارة فليس من السهل عليه أن يجد ستين مسكيناً فضلًا عن أن يجمعهم في بيت يسعهم إذا أراد إطعامهم، ولكنه من اليسير عليه أن يكفل جاراً له بالإطعام ستين يوماً، ولذا فلقد رأينا المازري ينتصر لمذهب الحنفية ويعلل انتصاره بمسلكين: أحدهما فقهي والآخر نحوي.

أما المسلك الفقهي الذي رجح به مذهب الحنفية، فهو أن الحنفية لم يبطلوا النص كما قال الجمهور، فالحنفية يراعون صورة العدد، فلا يجيزون إعطاء الستين حصة إلى مسكين واحد في يوم واحد، فلو قالوا كذلك لأبطلوا النص ولكنهم يشترطون تكرار الإطعام لمسكين واحد ستين يوماً، ولم تعين الآية الكريمة مسكيناً من مسكين - وهذا يقول به الجمهور - فإذا أطعم مسكيناً واحداً وتكرر إطعامه في كل يوم من الستين فكأنه أطعم مسكيناً، فإذا انتهى به التكرار إلى الستين صار مطعماً ستين مسكيناً لكون هذا المسكين من جملة المساكين وهو في كل يوم مسكين.

= لفظ الحديث يبقى محتملًا لما نقول. انظر: نيل الأوطار ٢٤٠/٤ .وكذلك إحكام الأحكام لابن دقيق العيد ١٤/٢ ـ ١٥.

(١) يرى الشافعي أن مقدار الإطعام للفقير الواحد مد واحد لأن الرسول ﷺ أعطى الفقير عرقاً من تمر والعرق خمسة عشر صاعاً والصاع أربعة أمداد فنصيب المسكين الواحد من الكفارة مد واحد. بينما الحنفية يرون أن مقدار الكفارة لكل واحد نصف صاع من قمح وصاع من غيره أي بمقدار صدقة الفطر. انظر: تفسير القرطبي ٢٨٧/١٧ .ونيل الأوطار ٢٤٠/٤ وكذلك تفسير آيات الأحكام للسنة الثانية للشيخ محمد علي السايس ص٢٠٤.

وأما المسلك الثاني: الذي رجح به المازري مذهب الحنفية فهو نحوي، فقد ذكر أن سيبويه يقول: بأن المصدر يقدر بما، فإذا قدرنا المصدر وهو الإطعام بمعنى ما، اقتضى ذلك ما قالته الحنفية، ويكون التقدير (فمن لم يستطع فما يطعم ستين مسكيناً)(١).

وأخيراً فإن الحنفية لا يبطلون النص، ولكنهم يجيزون التصرف خلال إشارته. فهم لا يوجبون الانتقال من إطعام الستين مسكيناً إلى إطعام مسكين واحد ستين يوماً، ولكنهم يقولون بجواز إطعام الستين مسكيناً أو إطعام المسكين الواحد ستين يوماً، فهم يرون جواز تنفيذ الأمر حكماً (معنى في الستين حاجة) أو حقيقة بالستين مسكيناً. ولذلك فعلة الحاجة المستنبطة لا تبطل النص كما قال الجمهور عنهم.

ولذا فنحن لا نرى بأساً ـ والله أعلم ـ من الأخذ برأي الحنفية(٢) راجين من الله أن يغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا، وألا يؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا إنه سميع مجيب.

المسألة الثانية: دفع القيمة بدل العين في الزكاة والكفارات

ويرى الحنفية كذلك جواز دفع القيمة بدل عين الزكاة أو الكفارة. فمثلًا (في حديث أنس أن أبا بكر كتب لهم: إن هذه فرائض الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين، فيه وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين ففيها شاة)(٣). فقد أوجب الحنفية إخراج عين الشاة زكاة أو

(١) البحر المحيط للزركشي ١١٣/٢/ب مخطوط دار الكتب المصرية.

(٢) يرى الكمال بن الهمام الحنفي الأخذ برأي الجمهور في هذه المسألة فهو يقول: (إن الله تعالى نص على ستين مسكيناً وبتكرر الحاجة في مسكين واحد لا يصير هو ستين فكان التعليل بأن المقصود سد خلة المحتاج ـ والحاجة تتجدد في كل يوم فالدفع إليه في اليوم الثاني كالدفع إلى غيره ـ مبطلًا لمقتضى النص فلا يجوز) فتح القدير/ الهداية ٢٤٣/٣، انظر: تفسير النصوص لمحمد أديب صالح ٤٠٥.

(٣) رواه أحمد والنسائي وأبو داود والدارقطني وقال: إسناده صحيح ورجاله كلهم ثقات وأخرجه الشافعي والبيهقي والحاكم. قال ابن حزم: هذا كتاب في نهاية الصحة، عمل به الصديق بحضرة العلماء ولم يخالفه أحد، وصححه ابن حبان وغيره. انظر: نيل الأوطار ١٤٢/٤.

قيمتها. وقد تابع الحنفية على هذا الرأي المؤيد بالله والناصر والمنصور بالله وأبو العباس وزيد بن علي[1]، فهؤلاء جميعاً يرون التخيير بين الشاة صورة وحقيقة «ذات الشاة» وبين الشاة معنى «قيمة الشاة» ويرون أن ليس في هذا تعطيل للنص ولا إبطال له، بل هو استنباط للعموم كما في قوله ﷺ: «**لا يقضي القاضي أو لا يحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان**»[2] يعم كل ما يشوش الفكر ويشتت الذهن. وكذلك فإن الاستنجاء (الاستجمار) بثلاثة أحجار يمكن أن يعم الخرق وكذلك هذا. فذكر الشاة لتعيين مالية الواجب وإعلامه، لا أن الواجب صورة الشاة. فالحنفية يرون (أن الشاة على معناها وذكرها لأنها معيار معرفة الواجب)[3].

إلا أن الجمهور يوردون نفس الشبهات التي أوردوها في (إطعام ستين مسكيناً):

١ - **فهم يرون أولاً**: أن هذا تأويل بعيد بل باطل، وذلك لأنه استنباط لعلة من حكم عادت عليه بالإبطال فبطلت، لأن الفرع يبطل إذا عاد على أصله بالبطلان.

٢ - **ويرون ثانياً**: أن لفظ الأحاديث الشريفة عين وخصص عين الشاة، فلا يجوز الخروج عن النص وتعطيله لمجرد شبهة تعليل تلوح أو لحكمة قد تظهر فالزكاة عندهم من العبادات، والعبادات جاءت على التحكم من قبل العلي الحكيم الذي لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، فتحكم صاحب الحق ينفذ كما أراده ونص عليه إذ ليس للإرادة البشرية والهوى البشري الذي يشوبه غالباً الجهل والنقص والضعف أي تدخل في مجال التحكمات الربانية، ففي هذا الميدان ليس لنا إلا التلقي والتنفيذ دون تأويل ولا تعليل.

قال الشافعي ﷺ : (لا أبعد كون سد الخلة مقصوداً، ولكن لا يبعد أيضاً كونه مقصوداً لجنس مال الزكاة ليحصل للفقراء الاستغناء بجنس مال

---

(١) نيل الأوطار ١٧١/٤.

(٢) أخرجه الشافعي في المسند. انظر: بدائع المنن ٢٣٢/٢، وكذلك رواه الجماعة، انظر: نيل الأوطار ٣٠٦/٨.

(٣) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢٣/٢.

الأغنياء، ويبقى في أيديهم أعيانها وهي تدر عليهم وتنسل والدراهم تتبدد في أيديهم على قرب، فيعودون إلى أدبارهم ويشهد له تخصيصه عليه السلام الأنثى بالذكر والمالية فيهما على السواء، فانضم إليه أن الباب باب العبادات. والواجب فيها ترك القياس)[1].

٣ ـ **ويرى الجمهور ثالثاً**: أن هذا التأويل يخلو من القرينة التي تستطيع إخراج النص عن ظاهره وتقوى على نقل الواجب من عين الشاة إلى الاختيار بين العين والقيمة. يقول القاضي رحمه الله: (هذا الاحتمال حسن لا قصور فيه، ولكنه مجرد عن الدليل، والاحتمال المجرد لا يقبل، ولا يكفيهم استنباط خيال الحاجة من نفس النص فإن هذا دليل مستنبط يكر على ظاهره بالإبطال والرفع وهذا الفن باطل على ما سيأتي، ولا بد لهم من التمسك بعبادة من العبادات تضاهي ما نحن فيه من صلاة أو صوم، وإلا فيعلم أن الخضوع متخيل في الصلاة والسجود أبلغ من الركوع في الخشوع فلا يقوم لتجرد الاحتمال عن الدليل)[2].

٤ ـ **ويرى الجمهور رابعاً**: أن النصوص بجانبهم تدعم موقفهم وتقوي رأيهم. ففي الحديث عن معاذ بن جبل أن رسول الله ﷺ بعثه إلى اليمن فقال: «**خذ الحب من الحب والشاة من الغنم والبعير من الإبل والبقرة من البقر**»[3] فقد نص على عين الماشية في الزكاة.

إلا أن الحنفية يتمسكون برأيهم ويردون على آراء الجمهور:

---

(١) المنخول ٢٠١.

(٢) المنخول ٢٠١ ومن المعلوم أن أحمد رأيه كالجمهور. ففي المغني «وهذا يدل على أنه أراد عينها لتسميته إياها» وفي الشرح الكبير عن صدقة الفطر: «وجوب الفطرة من الأنواع المنصوصة... فقصروها على أجناس معدودة فلم يجز العدول عنها كما لو أخرج القيمة» انظر: المغني والشرح الكبير لابن قدامة ٦٦٧/٢.

(٣) رواه أبو داود وابن ماجة وصححه الحاكم على شرطهما وفي إسناده عطاء عن معاذ ولم يسمع منه لأنه ولد بعد موته أو في سنة موته أو بعد موته بسنة وقال البزار: لا نعلم أن عطاء سمع من معاذ، انظر: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ١٧١/٤.

١ ـ فقد ردوا على القول بالتأويل البعيد أن رأيهم هذا ليس تأويلًا، بل هو استنباط لعموم النص. ولذا فعلة الحاجة التي أجازوا بها القيمة بدل الواجب لا تبطل الأصل ـ وهو وجوب عين الشاة ـ وإنما يقولون بأن الواجب الشاة صورة أو معنى[١]. ويقول ابن عبدالشكور في مسلم الثبوت: (وعدم وجوب الشاة لا يستلزم عدم إجزائها)[٢]. وبعض الحنفية قد يسلم مع الجمهور أن هذا تأويل، ولكنه ليس تأويلًا بعيداً، لأنه مدعوم بالدليل وذلك لأن الشاة على معناها، ولا يلزم منه عدم إجزاء القيمة فإنها لم تذكر لكونها هي الواجب، بل لكونها معيار الواجب وتقديره، فالواجب حقيقة هذا القدر من المالية[٢].

٢ ـ وأما ردهم على أن الزكاة من العبادات التي جاءت على التحكم الذي يمنع فيه القياس، فالحنفية يرون أن المعتبر في الزكاة المالية وليس الصورة، وذلك لأنها لدفع حاجة الفقراء وتسد خلتهم.

٣ ـ وكذلك فإن الحنفية يرون أن رأيهم هذا تدعمه الحجج وتسنده الأدلة. ومنهم حديث معاذ: (ائتوني بكل خميس وليس آخذه منكم مكان الصدقة فإنه أرفق بكم وأنفع للمهاجرين والأنصار بالمدينة)[٣].

---

(١) شرح العضد/ مختصر ابن الحاجب ١٧٠/٢، وانظر: كذلك شرح الكوكب المنير ٢٣٥، وكذلك فواتح الرحموت ٢٢/٢.

(٢) فواتح الرحموت ٢٢/٢.

(٣) أخرجه البيهقي وعلقه البخاري. وقال الإسماعيلي: إنه مرسل فلا حجة فيه. والخميس هو ثوب طوله خمسة أذرع واللبيس الثوب الملبوس. وقد أخرج بعض الرواة لفظ الجزية بدل الصدقة. انظر: نيل الأوطار ١٧١/٤ .وأما لفظ البخاري في باب العرض في الزكاة: (وقال طاوس: قال معاذ رضي الله عنه لأهل اليمن ائتوني بعرض ثياب «خميص» أو لبيس في الصدقة مكان الذرة والشعير، أهون عليكم وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة) قال ابن حجر في الفتح: هذا التعليق صحيح الإسناد إلى طاوس لكن طاوس لم يسمع من معاذ فهو منقطع فلا يفتر من قول من قال: ذكره البخاري بالتعليق الجازم فهو صحيح عنده لأن ذلك لا يفيد إلا الصحة إلى من علق عنه وأما باقي الإسناد فلا. الخميص: الصفيق من الثياب. لبيس: ملبوس. العرض: (بسكون الراء): ما عدا النقدين. انظر: فتح الباري ٥٤/٤، والدين الخالص ١٧٧/٨ .والحديث المعلق ما حذف =

وفي كتاب أبي بكر إلى أنس (ومن بلغت صدقته بنت مخاض وليست عنده، وعنده بنت لبون فإنها تقبل منه ويعطيه المصدق عشرين درهماً أو شاتين فإن لم يكن عنده بنت مخاض على وجهها وعنده ابن لبون فإنه يقبل منه وليس معه شيء)[1].

وحديث معاذ الأول نص في المسألة، وكذلك حديث أنس إلا أن الجمهور حاولوا الرد على حديث معاذ فقد قال النووي: أن المراد من هذا أخذ البدل عن الجزية لا عن الزكاة. وكذلك قال القاضي عبدالوهاب المالكي: بأنهم كانوا يطلقون الصدقة على الجزية. ويرد على هذا لفظ البخاري في الصدقة. وقوله وكان الشعير والذرة، وقد كانت الجزية من النقدين. وقال البيهقي داعماً رأي الشافعي: حديث طاوس عن معاذ إذا كان مرسلًا فلا حجة فيه. ويجاب عن هذا بأن المرسل حجة عند الحنفية. وقد قال ابن رشيد: (وافق البخاري في هذه المسألة الحنفية مع كثرة مخالفته لهم لكن قاده إلى ذلك الدليل)[2].

ومما أورده الشافعية لرد حديث معاذ كحجة للحنفية بأن هذا كان واقعة حال لا دلالة فيها، لاحتمال أن يكون علم بأهل المدينة حاجة بذلك، وقد قام الدليل على خلاف عمله ذلك. ولكن يمكن أن يرد هذا الاعتراض الحديث الثاني وفيه قبول عشرين درهماً بدل شاتين، لأن قيمة الشاة كانت عندهم عشرة دراهم فالقيمة معتبرة بلفظ الحديث.

وقال بعضهم بأن حديث معاذ اجتهاد منه فلا حجة فيه، وعمل

= من مبدأ إسناده واحد فأكثر على التوالي وهو في البخاري كثير فما كان بصيغة الجزم كقال وفعل فهو حكم بصحته وما ليس فيه جزم كيروى فليس فيه حكم لصحته. وإيراده في الصحيح مشعر بصحته. انظر: علوم الحديث لمحمد علي قطب ٦٤، وقواعد التحديث للقاسمي ١٢٤.

(١) رواه الجماعة إلا مسلماً والترمذي. وهذا لفظ البخاري، انظر: فتح الباري ٥٥/٤، الدين الخالص ١٧٨/٨.

(٢) فتح الباري ٥٣/٤ ـ ٥٤.

الصحابي ليس بحجة، إلا أن هذا القول ساقط لأن الرسول ﷺ بيّن له ما يصنع عندما أرسله إلى اليمن، وكذلك فمعاذ أعلم الناس بالحلال والحرام[1].

وبعد هذا فنحن نرى أن دليل الحنفية في هذه المسألة قوي تدعمه الحجة، وليس في قولهم إبطال للنص، بل إن حديث معاذ يدعم التعليل بالحاجة[2]، وحديث الجبرانات الوارد في كتاب أبي بكر بدعم الرأي بدفع القيمة بدل العين، وفي هذا مصلحة للفقير. ولذا فإن الأنصاري صاحب فواتح الرحموت يقول بعد أن رجح مذهب الحنفية: «تأمل واحفظ فإنه حق صراح ظاهر جداً»[3].

المسألة الثالثة: مصرف الزكاة

﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ . . .﴾ [التوبة ٩/٦٠].

وهذه مسألة ثالثة من هذا القبيل يرى الشافعية فيها أن الحنفية قد أغربوا في تأويلها، فالشافعية يرون أن الآية الكريمة تبين الفئات التي يجب

---

(١) انظر: فتح الباري ٤/٥٤، والدين الخالص ٨/١٧٧.

(٢) فواتح الرحموت ٢/٢٢.

(٣) تلاحظ أن سيدنا معاذ بن جبل رضي الله عنه علل استبدال عين الزكاة بقوله: (فإنه أهون عليكم وخير لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة) فالتعليل واضح وقوي بأن المعتبر في مسألة الزكاة هي دفع الحاجة بالمالية وليست العين واجبة على التعيين بل هي واجبة على التخيير بينها وبين القيمة. وقد أخرج ابن تيمية في القواعد النورانية في مسألة إخراج القيمة بدل العين في الزكاة: فقال إن فيها ثلاثة أقوال: (أحدها: أنه تجزىء بكل حال كما قال أبو حنيفة. والثاني: لا تجزىء بحال كما قالت الشافعية، والثالث أنه لا يجزىء إلا عند الحاجة مثل من يجب عليه شاة في الإبل وليست عنده، ومثل من يبيع عنبه ورطبه قبل اليبس، وهذا هو المنصوص عن أحمد صريحاً فإنه منع من إخراج القيم وجوزه في مواضع للحاجة لكن من أصحابه من نقل عنه جوازه فجعلوا عنه في إخراج القيمة روايتين. واختاروا المنع لأنه المشهور عنه كقول الشافعي وهذا القول أعدل الأقوال) القواعد النورانية ٩٠.

وأما المالكية فعنهم أقوال: جواز القيمة مطلقاً وعدم الجواز مطلقاً. وجواز إخراج الذهب والفضة عن الحرث والماشية فقط مع الكراهة وعدم الجواز فيما عدا ذلك. انظر: الدين الخالص ٨/١٧٨.

أن تأخذ من الزكاة وهم الفئات الثمانية: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾.

فالشافعية ومن قال بقولهم كالزهري والظاهرية وعكرمة وعمر بن عبدالعزيز يرون وجوب وصول الزكاة إلى هذه الأصناف الثمانية ولا يجوز الاقتصار على بعض الفئات في التوزيع ولذا فهم يرون أن الحنفية قد أبعدوا في تأويل الآية عندما أجازوا إخراج الزكاة على بعض مستحقيها، وقد استدل الشافعية بأن اللام في الآية للتمليك والواو العاطفة للتشريك والجمع، فيجب اشتراك الجميع في ملك مال الزكاة هذا من ناحية اللغة.

وأما من ناحية الأدلة فقد استدل الشافعية بحديث يدعم رأيهم الذي رأوه في الآية وهو حديث زياد بن الحارث الصدائي: أتيت النبي ﷺ فبايعته، فأتاه رجل فقال: أعطني من الصدقة، فقال له النبي ﷺ: «**إن الله تعالى لم يرضَ بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيها هو، فجزأها ثمانية أجزاء فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقك**»[١].

إلا أن الجمهور في هذه المرة في صف الحنفية، فمالك وأحمد والجمهور أجازوا دفع الزكاة إلى بعض هذه الأصناف دون اشتراط استيعاب الفئات الثمانية حتى لقد ادعى الإمام مالك الإجماع على عدم اشتراط استيعاب الفئات[٢] فهم يرون أن اللام للاستحقاق وبيان المصرف لا للملك والتشريك[٣]، بحيث يكون سياق الآية يدل على أنها جاءت لبيان الناس الذين يستحقونها دون اشتراط

---

(١) رواه أبو داود والطحاوي وفيه عبدالرحمن بن زياد الإفريقي تكلم فيه غير واحد. انظر: الدين الخالص ٨/٢١٧، وكذلك نيل الأوطار ٤/١٩٢.

(٢) فتح القدير للشوكاني ٢/٣٥٥ يقول ابن عبدالبر: يريد إجماع الصحابة فإنه لا يعلم له مخالفاً منهم.

(٣) البحر المحيط ٢/١١٤/ب وقد ادعى بعض المالكية أن الواو هنا بمعنى أو وهو بعيد جاء في جواهر الإكليل (وندب إيثار المضطر دون عموم الأصناف فلا يندب التعميم لجعل أئمتنا الواو في الآية بمعنى أو. أو أن الاختصاص فيها عدم خروجها عنهم) والتعليل الأخير أقرب. انظر: جواهر الإكليل على مختصر خليل ١/١٤٠ طبعة عيسى الحلبي.

عمومها فيهم فالآية التي قبلها: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ فَإِنْ أُعْطُوا۟ مِنْهَا رَضُوا۟ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْا۟ مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ ﴿٥٨﴾ وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا۟ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ ﴿٥٩﴾ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾﴾ [التوبة ٩/٥٨ ـ ٦٠] فالآية ترد على المنافقين الذين يريدون أن يأخذوا من الزكاة وهم ليسوا من أهلها فبينت الآية مصارف الزكاة والأصناف الذين هم أهل لأخذها، وليس شرطاً أن كل من هو أهل لشيء أن يأخذ منه.

أما الشافعية فيصرون على موقفهم قائلين بأن الذي يحرم بعض الأصناف إنما يعطل الآية ولا يؤولها والحاجة غير معتبرة في التوزيع بدليل أن بعض الفئات قد لا تكون محتاجة كالعاملين عليها وكالغارمين بسبب حمالة[1] تحملوها في إصلاح ذات البين.

والقلب يميل إلى ما ذهب إليه الجمهور ويرجح ما قالوه خاصة وأن أدلة من العقل والنقل بجانبهم. ومن الأدلة النقلية:

أولاً: ما أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة ﷺ، قال: (أمر رسول الله ﷺ بصدقة، فقيل: منع ابن جميل وخالد بن الوليد وعباس بن عبدالمطلب، فقال النبي ﷺ: «**وأما خالد فإنكم تظلمون خالداً فقد احتبس أدرعه وأعتده في سبيل الله...**»)[2] وقال ابن حجر واستدل بقصة خالد على مشروعية صرف الزكاة إلى صنف واحد من الثمانية وهذا هو رأي أبي عبيد في الأموال، إلا أن الشافعية يرون أن هذه واقعة غير محتملة، لما ذكر ولغيره فلا ينهض الاستدلال بها على شيء مما ذكر كما قال ابن دقيق العيد[3].

ثانياً: الحديث الثاني عن ابن عباس أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى

---

(١) حمالة: دين.

(٢) فتح الباري ٧٧/٤، وانظر: الأموال (لأبي عبيد القاسم بن سلام) ٧٨٢.

(٣) رواه السبعة وقد بعث النبي ﷺ معاذاً إلى اليمن في ربيع الآخر سنة ١٠هـ وقيل بعثه سنة ٩هـ أو سنة ٨هـ. انظر: الدين الخالص ٨٣/٨، وكذلك ٢١٧/٨.

اليمن قال له: «**فإن هم أطاعوك فأعلمهم أن الله تعالى افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم وترد في فقرائهم**»(١) والفقراء صنف واحد من الأصناف الثمانية، ولم يذكر ﷺ غيرهم.

ثالثاً: لو كان الأمر كما قال الشافعية لنفذه الصحابة وهم أفهم الناس بأسرار التنزيل ومدارك التأويل. إلا أننا رأينا أن أبا بكر أوقف سهم المؤلفة قلوبهم ورفض إعطاء أبي سفيان وعيينة بن حصن والأقرع بن حابس وعباس بن مرداس(١) والرأي بجواز الاقتصار على بعض الفئات قال به من الصحابة عمر وحذيفة وابن عباس ﷺ، ومن التابعين سعيد بن جبير وأبو العالية والنخعي فقد أخرج أبو عبيدة في الأموال بسنده عن ابن عباس فقال: (إذا وضعها في صنف واحد من هذه الأصناف فحسبك)(٢). وأخرجه ابن أبي شيبة وأخرج مثل قول ابن عباس عن حذيفة وقد رواه ابن أبي شيبة عن حذيفة من عدة طرق، وأخرج هذا الرأي عن عطاء وسعيد بن جبير والحسن وإبراهيم النخعي(٣).

رابعاً: قوله ﷺ لقبيصة بن المخارق ـ وكان قد تحمّل حمالة ـ: «**أقم**

---

(١) انظر: نيل الأوطار ٢١٣/٤.
(٢) الأموال ٧٦٢ وأخرجه ابن أبي شيبة.
(٣) تفسير الفخر الرازي ٤٥٦/٤، وكذلك المغني لابن قدامة ٦٦٨/٢ .وجاء في الشرح الكبير: (ويستحب صرفها في الأصناف كلها فإن اقتصر على إنسان واحد أجزأه...)، وانظر: المغني مع الشرح الكبير ٧٠٧/٢ .أما منع المؤلفة قلوبهم في زمن أبي بكر فقد كان برأي عمر بن الخطاب كما رواه الجصاص في تفسيره عن ابن سيرين عن عبيدة قال: (جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس فقالا يا خليفة رسول الله: إن عندنا أرضاً سبخة ليس فيها مال ولا منفعة، فإن رأيت أن تعطيناها، فأقطعهما إياها وكتب لهما عليها كتاباً وأشهد، وليس في القوم عمر، فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم تفل فيه فمحاه، فتذمرا وقالا مقالة سيئة فقال: إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل وإن الله قد أغنى الإسلام اذهبا فاجهدا جدهكما ـ ابلغا غايتكما في العمل ـ لا يرعى الله عليكما إن رعيتما). قال الأستاذ أنيس عبادة بعد هذه القصة: فترك أبو بكر الإنكار عليه، وكذلك لم ينكر أحد من الصحابة على عمر رأيه فصار إجماعاً على ذلك. انظر: عمر بن الخطاب والتشريع الإسلامي لمحمد أنيس عبادة/ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ص٩٦ ـ ٩٧. وانظر: كذلك سيرة عمر بن الخطاب لابن الجوزي الدار القومي للطباعة والنشر ص٣٢ ـ ٣٣.

حتى تأتينا الصدقة فإما أن نعينك عليها وإما نحملها عنك» وفي رواية أخرى **«أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك»**(١)، فالرسول ﷺ جعل الصدقات في صنف واحد وهو الغارم.

خامساً: إعطاؤه ﷺ الصدقة لسلمة بن صخر المظاهر.

سادساً: وقد قسم رسول الله ﷺ الذهيبة التي بعث بها إليه علي من أموال أهل اليمن على المؤلفة قلوبهم: الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل(٢).

قال أبو عبيد: (فالإمام مخير في الصدقة في التفريق فيهم جميعاً، وفي أن يخص بها بعضهم دون بعض إذا كان ذلك على وجه الاجتهاد ومجانبة الهوى والميل عن الحق. وكذلك من سوى الإمام، بل هو لغيره أوسع ـ إن شاء الله ـ)(٣).

ومن الأدلة العقلية التي تدعم رأي الحنفية:

أولاً: أن الحكم الثابت في مجموع لا يوجب ثبوته في أجزاء ذلك المجموع(٤).

ثانياً: لو أراد مالك المال أن يخرج زكاة ماله خاصة في هذا الزمن الذي تعطل فيه جباية الزكاة من قبل الدولة فإنه من العسير عليه أن يجد الأصناف الثمانية ليوزعها عليهم، وهنالك بعض الأصناف قد غابوا عن الوجود في زماننا هذا كإعتاق العبيد أو مساعدة ـ المكاتبين ـ وكذلك لا يوجد الآن السعاة ـ العاملون عليها ـ فأنى لنا بهذين الصنفين في هذا الزمن حتى يتم استيعاب الأصناف الثمانية كما فهم الإمام الشافعي الآية. وحتى لو افترضنا وجود الأصناف الثمانية وكان المزكي في بلدة نائية لا تتوفر فيها

---

(١) انظر: كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ٧٧٧، وانظر: كذلك التقرير والتحبير ١٥٤/١، وانظر: المغني مع الشرح الكبير ٧٠٨/٢.

(٢) انظر: كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ٧٦٦.

(٣) انظر: كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ٧٦٧.

(٤) تفسير الرازي ٤٥٦/٤.

جميع الفئات، فإما أن يقتصر على الأصناف الموجودة في بلده، وإما أن ينقلها إلى بلدة أخرى ليعطي بقية الأصناف، وهذا عدا ما فيه من المشقة ما يعنت النفس ويكلف من مصروفات النقل ما يكلف، فهو كذلك قد يصطدم ببعض الآراء المنقولة عن الشافعي في جواز نقل الزكاة إلى بلدة أخرى[1].

ولذا فقد خالف الشافعي في هذه المسألة بعض فقهاء الشافعية أنفسهم، قال البيضاوي عقب ذكر رأي الجمهور عند تفسير هذه الآية: (واختاره بعض أصحابنا وبه كان يفتي شيخي ووالدي رحمهما الله تعالى)[2] ويقول الفخر الرازي بعد أن نصر مذهب الجمهور وأطال في الاستدلال له: (الآية لا دلالة فيها على قول الشافعي رحمه الله تعالى)[3].

ويقول ابن الأنباري في شرح البرهان: (اللام في للفقراء إما أن تكون للتمليك أو للأهلية والانتفاع كالجل للفرس، فإن كان المراد الملك صح ما قاله الشافعي وإلا فلا لاشتراك الكل في الأهلية وصحة التصرف وقال: وهذا هو المختار)[4]. وبعد هذا فلا يقوى كلام القاضي الذي رجح المذهب الشافعي في هذه المسألة بقوله: (إنه تأويل باطل لأنه تضمن الحط من المنصوص)[5] أقول لا يقوى على معارضة هذه الأدلة النقلية والعقلية ولقد كان كلام أبي عبيد في هذه المسألة لطيفاً ودقيقاً وقد نقلناه آنفاً. ولئن كان فهم القاضي والإمام الشافعي من قبله للآية مستساغاً في أزمانهما فلم يعد هذا الفهم مستساغاً ومعقولاً وقابلاً للتطبيق في عالم الواقع بعد أن نكلت الدولة عن أخذ الزكاة، وأقصيت شريعة الله عن الوجود والشهود، وأصبحت فريضة الزكاة موكولة إلى وجدان المسلم وضميره يمنعها من شاء ويعطيها من شاء دون أن تكون لهذه الأوضاع نخوة أبي بكر. فهي ردة ولا أبا بكر

---

(١) تفسير الرازي ٤٥٦/٤.

(٢) الدين الخالص ٢١٧/٨.

(٣) تفسير الرازي ٤٥٦/٤.

(٤) البحر المحيط ١١٥/٢/أ مخطوط دار الكتب المصرية.

(٥) المنخول ١٩٢، وللاطلاع على هذه المسألة انظر المستصفى ٣٩٩/١، وكذلك الإحكام للآمدي ٨٠/٣. وكذلك منية اللبيب ٢١٢، وفواتح الرحموت ٢٨/٢.

لها كما يقول الأستاذ أبو الحسن الندوي في كتاب له بهذا العنوان (ردة ولا أبا بكر لها) لقد كان رأي الشافعي رحمه الله معقولاً يوم أن كان سلطان الإسلام مهيمناً على الحاكم والمحكوم وشريعة الله قائمة على الأرض وفي أعماق القلب. وأما بعد أن تنكرت أرض الإسلام للإسلام، وهجرت القطعان التي تعيش في عالمنا المسمى بالإسلامي دين الله كلية لم يعد قول الشافعي ـ رحمه الله ـ قادراً على البقاء في مثل هذه الأجواء التي تشرع فيها الشرائع الأرضية مصادمة لنصوص القرآن معلنة خروجها على أوامر الله جهاراً نهاراً، وقد آذنت هذه القطعان بالعمل الصريح أنها لم تعد تتقيد بأي مبدأ أو ترتبط بأي أمر أو تخضع لأي دين. وإنا لله وإنا إليه راجعون.

الفرع الثالث: تأويلات الحنفية في الصيام تبييت النية

ففي الحديث: «**من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له**»[1].

فالصيام كلمة نكرة جاءت في سياق النفي فهي تفيد العموم. ولذا فلا بد من اعتبار العموم في جميع أنواع الصيام الشرعي، إلا أن يأتي دليل فيخرج بعض أنواع الصيام عن هذا العموم وقد جاء الحديث الصحيح فأخرج صوم النافلة عن هذا العموم وذلك بإجازة نية الإمساك أثناء النهار، فبقيت بقية أنواع الصوم على العموم الذي تناوله الحديث. ولا شك أن النفي هنا هو نفي الصحة لأنه أقرب إلى نفي الذات من نفي الكمال، ويمكن اعتبار أن النفي متسلط على ذات الصوم (أي على الصورة الشرعية للصوم) وبذا فكأن الصيام لم يوجد وقد كنا حققنا هذه المسألة من بين المسائل التي اختلف في إجمالها في بحث المجمل (المبهم) عند المتكلمين.

---

(١) أخرجه أصحاب السنن الأربعة والدارقطني والبيهقي في سننهما وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين، قال النسائي: الصحيح عندي أنه موقوف... انظر: نصب الراية لأحاديث الهداية ٤٣٣/٢ مع حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي طبعة المجلس العلمي الأولى في الهند سنة ١٣٥٧هـ، وأخرجه كذلك ابن خزيمة وابن حبان وصححاه مرفوعاً، وقال أبو داود: لا يصح رفعه وقال الترمذي: الموقوف أصح. انظر: نيل الأوطار ٢١٩/٤.

وأما الحديث الصحيح الذي أخرج صوم النافلة من عموم هذا الحديث فهو حديث السيدة عائشة ﵂ قالت: (دخل عليّ رسول الله ﷺ ذات يوم فقال: «**هل عندكم من شيء؟**» فقلنا: لا، فقال: «**فإني إذن صائم**»)[1] (قال البخاري: وقالت أم الدرداء: كان أبو الدرداء يقول: عندكم طعام، فإن قلنا لا، قال: فإني صائم يومي هذا. قال: وفعله أبو طلحة وأبو هريرة وابن عباس وحذيفة ﵃)[2]. ومع ذلك فقد اشترطت طائفة منهم مالك التبييت في النفل[3]. وهذا الحديث مع الآثار عن الصحابة تجيز عدم تبييت النية في صوم النافلة وجواز عقد نية الصيام في النهار إذا لم يكن قد طعم أو شرب. وهذا هو رأي الجمهور من الفقهاء والمحدثين.

إلا أن الحنفية يرون أن الحديث محمول على صيام القضاء والنذر والكفارات وأما صوم الفريضة فليس على عموم الحديث فلا وجوب في تبييت النية له. ويستدلون لهذا بحديث صوم عاشوراء. فقد أخرج الشيخان عن الربيع بنت معوذ قالت: (أرسل رسول الله ﷺ غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار التي حول المدينة، من كان أصبح صائماً فليتم صومه، ومن كان أصبح مفطراً فليتم بقية يومه...)[4]. قال الطحاوي عند هذا الحديث: (وفيه دليل على أن من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلًا أنه يجزئه نهاراً قبل الزوال)[5]. وروي رأي الحنفية عن علي وابن مسعود والنخعي[6].

إلا أن الجمهور ردوا على استدلال الحنفية هذا بأن صوم عاشوراء

---

(١) رواه الجماعة إلا البخاري وأخرجه الدارقطني والبيهقي... انظر: نيل الأوطار ٢٢١/٤، وانظر: النووي/ مسلم ٣٤/٨.

(٢) أثر أبي الدرداء ابن أبي شيبة وعبدالرزاق وكذلك أثر أبي طلحة وحذيفة وأما أثر أبي هريرة فوصله البيهقي عند عبدالرزاق. وأما أثر ابن عباس فوصله الطحاوي... انظر: نيل الأوطار ٢٢١/٤ ـ ٢٢٢.

(٣) انظر: القواعد النورانية الفقهية لابن تيمية ٩١.

(٤) أخرجه الشيخان... انظر: نيل الأوطار ٢٢٢/٤.

(٥) انظر: نصب الراية ٤٣٦/٢.

(٦) نيل الأوطار ٢٢٠/٤.

ليس فرضاً فألحق بالنافلة التي يجوز فيها عقد النية نهاراً فقد قال ابن الجوزي: (لم يكن صوم عاشوراء واجباً فله حكم النافلة بدليل ما أخرجه الشيخان في الصحيحين عن معاذ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**هذا يوم عاشوراء ولم يفرض علينا صيامه فمن شاء منكم أن يصوم فليصم فإني صائم**» فصام الناس. وبدليل أنه لم يأمر من أكل بالقضاء)(١).

والحق أن حديث عاشوراء لا حجة فيه للحنفية في عدم اشتراط تبييت النية لأن الذي أفطر ثم أمسك بقية يومه لا يعد صيامه صوماً وإنما هو إمساك لحرمة ذلك اليوم. وكذلك عدم الأمر بالقضاء يدل على أنه نافلة وكذلك فإن حديث حفصة متأخر عن حديث عاشوراء فهو ناسخ له(٢).

ولا ننسى أن المعنى الذي أخذ به الحنفية من حمل الحديث على صوم القضاء والنذر والكفارة غير متبادر إلى الذهن فكل من سمع حديث حفصة يتبادر إلى فهمه صوم الفريضة وقد لا يتبادر إلى ذهنه صوم النذر والكفارة مطلقاً. فلو أخرجنا النص عليها فهو بعيد. ولذا فإن الغزالي يقول: (إخراج النادر قريب والقصر على النادر ممتنع)(٣) ولقد كان رأي الجمهور في هذه المسألة مخالفاً لرأي الحنفية فاشترطوا التبييت في كل فريضة. جاء في المغني (ولا تجزئه صيام فرض حتى ينويه في أي وقت من الليل: صيام رمضان أو نذر أو كفارة. اشترط أن ينويه عند إمامنا أحمد ومالك والشافعي)(٤).

---

(١) نصب الراية ٤٣٦/٢ وقد اعترض الحنفية على عدم القضاء بقولهم بوجوب القضاء بحديث عبدالرحمن بن مسلمة عن عمه: (إن أسلم أتت إلى النبي ﷺ فقال: **صمتم يومكم هذا؟** قالوا: لا قال: **فأتموا بقية يومكم**... أخرجه أبو داود... انظر: نصب الراية ٤٣٦/٢ وكذلك رواه البيهقي... انظر: حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي ٤٣٦/٢ وأخرجه الترمذي... انظر: نيل الأوطار ٢٢٤/٤.

(٢) نيل الأوطار ٢٢٠/٤.

(٣) المستصفى ٤١٠/١.

(٤) المغني لابن قدامة ٩١/٣ مطبعة المنار سنة ١٣٦٧هـ مع تعليقات محمد رشيد رضا.

وخلاصة القول أن العموم يشمل جميع أنواع الصوم ثم خرج النافلة بدليل صحيح فبقيت جميع أنواع الصوم عدا النافلة مندرجة تحته، وأول هذه الأنواع صوم الفريضة وهو أكثرها وقوعاً وأولها تبادراً فلا يخرج من العموم إلا بقرينة تختص به. وقد أورد الحنفية قرينة لا تصلح لإخراج صوم الفريضة عن هذا العموم. فعموم لفظ «**لا صيام**» بقي شاملًا لصوم الفريضة وصيام القضاء فالتحكم بتخصيص أحد النوعين دون الآخر من غير قرينة مردود[1].

يقول إمام الحرمين في البرهان: (حمل الحنفية على القضاء والنذر المطلق في الصوم وهذا مردود فإنه عليه السلام قال، ابتداء: لا صيام ولا النافلة إذا اتصلت على حكم التبرئة باسم منكور وجاء الاسم بعده مبنياً على الفتح كان بالغاً في اقتضاء العموم)[2].

الفرع الرابع: ومن تأويلات الحنفية في الذبائح الحديث «ذكاة الجنين ذكاة أمه»[3]

وهذا الحديث هو: عن أبي سعيد ـ الخدري ـ قال: (سألت رسول الله ﷺ عن الجنين، فقال: «**كلوه إن شئتم**» وقال مسدد: قال: قلنا: يا رسول الله ننحر الناقة وتذبح البقرة والشاة في بطنها الجنين: أنلقيه أم نأكله؟ قال: «**كلوا إن شئتم فإن ذكاته ذكاة أمه**»)[4].

وقد خالف الحنفية رأي الجمهور في هذه المسألة قائلين بأن الجنين

---

(١) المنخول ١٨٦.

(٢) البرهان مخطوط ١١٠/ب. المكتبة الأزهرية.

(٣) أخرجه أبو داود وكذلك أخرجه أحمد بإسناد حسن... انظر: مختصر أبي داود مع معالم السنن ١٢٠/٤ رقم ٢٧٠٩... وانظر: كذلك كشف الخفاء ومزيل الإلباس ٥٠٢/١.

(٤) أخرجه أبو داود والترمذي وقال: حسن وأخرجه ابن ماجة وقال البيهقي: وفي الباب عن علي وعبدالله بن مسعود وعبدالله بن عمر وعبدالله بن عباس وأبي أيوب وأبي هريرة وأبي أمامة والبراء بن عازب مرفوعاً... انظر: مختصر أبي داود مع معالم السنن رقم ٢٧١٠ جـ١١٩/٤، وكذلك نيل الأوطار ١٦٣/٨ وأخرجه كذلك الدارقطني وابن حبان وصححه ابن دقيق العيد كذلك.

الذي لا يذكى لا يؤكل. وتحرير محل النزاع بين الجمهور والحنفية أن الجنين الذي يخرج من بطن أمه المذكاة يكون على حالتين:

١ ـ **أولاهما**: أن يخرج الجنين حياً فهذا لا بد فيه من التذكية عند الجمهور وعند الحنفية. فقد قال أحمد: (إن خرج حياً فلا بد من ذكاته لأنه نفس أخرج)[١].

٢ ـ **والحالة الثانية**: أن يخرج الجنين ميتاً بعد ذكاة أمه فهذا يؤكل عند الجمهور وقال الحنفية بعدم حله لأنه ميتة. وقد دفع الحنفية إلى القول هذا أن الأصل القاطع حرمة الميتة فجاء هذا الحديث وهو خبر آحاد فعارض هذا الأصل فلا يؤخذ به. وذلك لأن الحنفية يقدمون القياس على خبر الواحد. وذلك ـ كما يقول عنهم الزنجاني ـ لأن القياس أقوى من الخبر فوجب أن يقدم عليه قالوا: وإنما قلنا ذلك لأن القائس المجتهد على يقين من اجتهاد نفسه وليس على يقين من الخبر. لأنا لا نقطع بصحة خبر الواحد ولهذا لا يوجب العلم وإنما ظن كونه حديثاً[٢].

وانطلاقاً من أصل الحنفية هذا فقد تمحلوا في تأويل الحديث وحاولوا أن يجدوا مخرجاً من مصادمة الحديث لأصلهم هذا. فقالوا بأن الحديث فيه حذف المضاف وهو مثل ذكاة أمه. والتقدير (ذكاة الجنين قبل ذكاة أمه). ولذلك فهم يقولون بأن (ذكاة) أمه جاء منصوباً وذلك على نزع الخافض. وقد قدر بعضهم حرف جر وهو الكاف لإثبات التشبيه الذي يمكن أن يجعل الحديث متفقاً مع أصلهم هذا ويكون المعنى (ذكاة الجنين كذكاة أمه) وقد

---

(١) المغني لابن قدامة شرح مختصر الخرقي ٥٨٠/٨، وكذلك قال الشربيني في شرح المنهاج. انظر: مغني المحتاج ٣٠٦/٤ وإن كان قد خالف في هذا الرأي جماعة منهم البغوي والمروزي وقالا بالحل مطلقاً، وقد جاء في رواية مسدد موقوفة عن ابن عمر قال: «الجنين يذبح حتى يخرج ما فيه من الدم» وكذلك رواه البيهقي موقوفاً بلفظ: «فإذا أخرج من بطنها حياً ذبح حتى يخرج الدم من جوفه»... انظر: المطالب العالية في زوائد المسانيد الثمانية ٢٩٠/٢ باب الذبائح.

(٢) مذكرات في أثر القواعد في اختلاف الفقهاء لدبلوم الأصول للشيخ جاد الرب نقلًا عن تخريج الفروع على الأصول للزنجاني تحقيق الأستاذ محمد أديب صالح.

ظن الحنفية أنهم استراحوا فجمعوا بين لفظ الحديث هذا وأصلهم الذي لا يمكن أن يخرجوا عنه. إلا أنهم والله أعلم قد جانبوا الراجح المتبادر من الحديث وتغاضوا عن مناسبة الحديث التي لا تسمح بتأويلهم هذا وذلك من وجوه عديدة.

الوجه الأول: أن رواية الرفع أقوى من رواية النصب. نقل الخطابي عن بعض المحدثين قولهم: (رواه بعض الناس لغرض له «**ذكاة الجنين ذكاة أمه**» يعني بنصب ذكاة الثانية ليوجب ابتداء الذكاة فيه إذا خرج، ولا يكتفي بذكاة أمه. وليس بشيء وإنما هو «**ذكاة الجنين ذكاة أمه**» برفع الثانية لرفع الأولى خبر المبتدأ. هذا آخر كلامهم. والمحفوظ عن أئمة هذا الشأن في تقييد هذا الحديث الرفع فيهما)[1]. ولقد رأينا ابن القيم لا يجيز رواية النصب بحال، ويقول ببطلان قول أبي الفتح ابن جني في إعراب هذا الحديث وذلك بتقدير مضاف محذوف ويحتج ابن القيم لرأيه بأن رواية النصب تبقي المبتدأ بلا خبر وهذا لا يجوز.

وأما الحجة الثانية فهي أن القول برواية النصب لا بد أن نجعل ذكاة الأولى في معنى الفعل لينتصب عنه المصدر ويكون التقدير (ذكوا الجنين ذكاة أمه) ولو أراد الرسول ﷺ هذا لقال (ذكوا أو يذكى الجنين ذكاة أمه) يقول ابن القيم: (وهذا لا يجوز وليس هو كلاماً عربياً إلا إذا نصب الجزءان معاً فنقول: ذكاة الجنين ذكاة أمه)[2] بنصب ذكاة في الجنين وفي أمه. وهذا لم تأتِ به رواية من روايات أهل الحديث مطلقاً. وكذلك هو ممتنع لغة. حتى لو قدرنا نزع حرف الجر فهو ليس الكاف وإنما هو باء السببية كما جاء في رواية، أو (في) الظرفية كما جاء في رواية أخرى[3].

---

(١) معالم السنن مع مختصر أبي داود حديث رقم ٢٧١٠ جـ١٢١/٤.

(٢) تهذيب ابن القيم على مختصر أبي داود مع معالم السنن ١٢٠/٤، وكذلك انظر حاشية العطار/ شرح الجلال المحلي/ جامع الجوامع ٩٠/٢، وكذلك حاشية البناني/ شرح الجلال المحلي/ جمع الجوامع ٥٥/٢.

(٣) انظر: نيل الأوطار ١٦٤/٤.

الوجه الثاني: أن هذا الحديث جاء جواباً لسؤال الصحابة عن الجنين الميت في بطن أمه المذكاة. فكانت الإجابة واضحة لما التبس على الصحابة بأن الجنين من الميتة فعلل لهم رسول الله ﷺ إباحته بقوله: «**كلوه ـ إن شئتم ـ فإن ذكاته ذكاة أمه**» أي أن الجنين قد ذكي بذكاة الأم. وهذا يقتضي حصر ذكاة الجنين في ذكاة أمه فلا حاجة إلى ذكاة أخرى[١].

الوجه الثالث: لو سلمنا بقول الحنفية أن الجنين ميتة وجاء هذا الحديث وهو نص في المسألة لا يقبل تأويلًا يبيح أكله لكان هذا استثناء من الأصل العام كما أباح لنا رسول الله ﷺ أكل الجراد استثناء من الميتة فعن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «**أحل لنا ميتتان ودمان فأما الميتتان فالحوت والجراد ـ وأما الدمان فالكبد والطحال**»[٢]. وحتى لو افترضنا أن الجنين ميتة فهو من هذا القبيل[٣].

الوجه الرابع: أن الجنين جزء من الأم فكما أن أي جزء منها يحل بذكاتها فكذلك الجنين، ولو سلمنا بقول الحنفية بأن المقصود من الحديث تشبيه ذبح الجنين بذبح أمه فأنى تكون ذكاة الجنين الميت الذي سأل الصحابة عنه؟ لا شك أن الحديث يتكلم عن الجنين الميت في بطن المذكاة. ويقول ابن القيم في هذه المسألة مؤيداً رأي الجمهور (وهذا هو القياس الجلي لو لم يكن في المسألة نص)[٤] ويقول كذلك: (فهذا هو مقتضى الأصول الصحيحة ولو لم ترد السنة بالإباحة، فكيف وقد وردت بالإباحة الموافقة للقياس والأصول)[٥]. ثم يقول: (فقد اتفق النص والأصل والقياس)[٥].

---

(١) انظر: الفروق للقرافي ٤٦/٢، وكذلك انظر حاشية ابن الشاط على الفروق، وانظر كذلك تهذيب الفروق والقواعد السنية ٦٧/٢.

(٢) رواه أحمد وابن ماجة والدارقطني، انظر: نيل الأوطار ١٦٥/٨.

(٣) إعلام الموقعين ٣٥٣/٢.

(٤) تهذيب ابن القيم/ مختصر أبي داود ١١٩/٤.

(٥) إعلام الموقعين ٣٥٣/٢.

الوجه الخامس: أن الصحابة رضوان الله عليهم فهموا من الحديث حل أكل الجنين الميت حتى لقد نقل ابن قدامة في المغني الإجماع منهم على هذا، ولذا فلا يعتد بخلاف من خالف. قال عبدالله بن كعب بن مالك: (وكان أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: إذا شعر الجنين فذكاته ذكاة أمه)[١] وهذا إشارة إلى جميعهم، قال ابن المنذر: كان الناس على إباحته لا نعلم أحداً منهم خالف ما قالوه إلى أن جاء النعمان فقال لا يحل[٢].

الوجه السادس: أن ذكاة الحيوان تختلف باختلاف الإمكانية والقدرة فيكفي في الصيد أن يرسل الكلب ويسمي وفي النطيحة يكفي ذكاتها بشقها من أي جهة من جسدها وكذلك الجنين لا يمكن تذكيته إلا بذكاة أمه[٣].

وقبل هذا كله فإن أصلهم الذي بنوا عليه تخريج هذا الفرع غير سالم عن المعارض فلقد خالفهم الجمهور في قولهم ـ بتقديم القياس على خبر الواحد الذي خالف الأصول ـ فالحنفية يشترطون التواتر أو الشهرة على الأقل في الأخبار التي تخالف ظاهر القرآن أو تنسخه. ولقد ردّ ابن حزم عليهم بشدة في الإحكام فقال بأن خبر الواحد كذلك أصل من أصول الدين وحاشا لله أن تتناقض الأصول مع بعضها ويرى ابن حزم أن الحنفية قد نقضوا أصلهم هذا بالأخذ بحديث القهقهة في الصلاة المبطل للوضوء[٤].

والحق ـ والله أعلم ـ كما نرى في هذه المسألة مع الجمهور إذ أننا لو قدمنا القياس على خبر الواحد بحجة أن القائس على يقين من قياسه ـ كما يدّعي الحنفية ـ فإننا نضيع الكثير من السنة وبهذا نهدم جزءاً كبيراً من التشريع الإسلامي الذي نذر له علماء الحديث حياتهم، وبهذا العمل كذلك طعن غير مباشر بالرواة الموثقين من السلف الصالح من أبناء هذا الدين.

---

(١) المغني لابن قدامة ٥٧٩/٨.

(٢) مختصر أبي داود للمنذري مع معالم السنن للخطابي مع تهذيب ابن القيم ١٢١/٤.

(٣) المغني لابن قدامة ٥٨٠/٨، وكذلك تهذيب ابن القيم على مختصر أبي داود ١٢٠/٤.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١١٧/١.

يقول الزنجاني في تخريج الفروع على الأصول: (وبأدنى تأمل تدرك ضعف مأخذ الحنفية... ثم يقول: بل الظن في الخبر أقوى من الظن في القياس ضرورة أن القياس تعتريه أمور كثيرة تتعلق بالوصف الجامع وخصوصية الأصل وما إلى ذلك)[١].

وقال الشافعي: (هذا ـ يعني خبر الآحاد ـ أصل في نفسه فلا يكون قياساً على غيره لأن القياس أضعف من الأصل)[٢] والنفس ترجح ما ارتضاه الجمهور وبيّنه الإمام ابن إدريس في رسالته كما مر لأن السنة ـ ومعظمها أخبار آحاد ـ لا يجوز التوقف عن الأخذ بها لمجرد شروط رآها رأي بشري قابل للنسيان والنقصان والانحراف والضعف... والله أعلم.

والقول بأن ذكاة الجنين تسد عنها ذكاة أمه هو رأي الجمهور من شافعية وحنبلية وقال به الصاحبان من الحنفية وكذلك قال به جمهور المالكية إلا أنهم اشترطوا خروج الشعر في الجنين وهو السمة البارزة على تمام الخلقة.

وقال خليل في مختصره: (ذكاة الجنين بذكاة أمه إن تم بشعر إلا أن يبادر فيفوت)[٣]. ولكن الجمهور لا يشترطون الإشعار فقد ذكر الخرقي ذلك بقوله: (وذكاتها ذكاة جنينها أشعر أم لم يشعر)[٤] ويستدل للجمهور بالحديث «**ذكاته ذكاة أمه أشعر أم لم يشعر**».

واستدل مالك بما أخرجه عن ابن عمر أنه كان يقول: (إذا نحرت الناقة فذكاة ما في بطنها ذكاتها إذا كان قد تم خلقه ونبت شعره)[٥].

وجماع القول في هذه المسألة أن الحنفية أغربوا في تأويل هذا

---

(١) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ١٩٥ ـ ١٩٦، وإملاءات في قسم أصول الفقه في الأزهر للشيخ جاد الرب.

(٢) انظر: تخريج الفروع على الأصول ص١٩٥ نقلاً عن الرسالة للإمام الشافعي ص٩٩، ط. التجارية.

(٣) جواهر الإكليل على مختصر خليل في مذهب مالك للشيخ صالح عبدالسميع الآبي الأزهري ١/١٤٠ طبعة عيسى الحلبي.

(٤) المغني/ مختصر الخرقي ٥٧٩/٨.

(٥) رواه الدارقطني والبيهقي مرفوعاً عن عبدالله بن كعب بن مالك.

الحديث ليوافق أصلهم فوقعوا في بعد ناء عن رأي الجمهور غريب عن الذوق البياني الظاهر للفظ الحديث الذي لا يحتمل بسبب مناسبته مثل هذا.

ورحم الله إمام الحرمين فقد أورد كلاماً نفيساً حول هذا الموضوع فقال: (القول الضابط أنه لو قدم قياس مظنون على ظاهر من لفظ الرسول عليه السلام لاقتضى ذلك تقديماً لرتبة القياس على الخبر وسنبين أن الخبر مقدم على القياس، والقدر المقنع فيها أنا لو احتكمنا إلى عقولنا لما سفكنا الدماء المحقونة في أهبها ولما أحللنا الأبضاع المعظمة بأبقيسة مستندها ظنون ولكنا ألفينا أصحاب رسول الله ﷺ الأكرمين يقيسون في غير موارد النص)[1].

المطلب الثاني
من تأويلات المالكية البعيدة

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: الجلوس على القبر

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه فتخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر**»[2].

يرى الإمام مالك أن الجلوس في هذا الحديث هو التغوط أو التبول (الحديث) وأخرج في موطئه مستدلّاً لرأيه (أنه بلغه أن علي بن أبي طالب كان يتوسد القبور، ويضطجع عليها. قال مالك: وإنما نهى عن القعود على القبور فيما نرى للمذاهب)[3]. ويورد المالكية كذلك استدلالاً لمذهبهم تفسيراً

---

(١) البرهان لوحة ١٤٤/ب مخطوط الجامع الأزهر.

(٢) رواه الجماعة إلا البخاري والترمذي، انظر: نيل الأوطار/ منتقى الأخبار ٩٩/٤، وفتح الباري ٤٦٦/٣.

(٣) الزرقاني على الموطأ ٧٠/٢، وقال الزرقاني بأنه صحيح وقد أخرجه الطحاوي برجال ثقات عن علي، وكلمة نرى بضم النون وفتح الراء. والمذاهب: بضم الميم وفتح الذال وهو من الذهاب لقضاء الحاجة.

لحديث أبي هريرة من راويه نفسه فقد أخرج الطحاوي عن أبي هريرة: (من جلس على قبر يتبول عليه، أو يتغوط، فكأنما جلس على جمرة)[1].

وكأن البخاري يرى هذا الرأي، فقد أخرج بصيغة الجزم معلقاً عن عثمان بن حكيم: (أخذ بيدي خارجة فأجلسني على قبر وأخبرني عن عمه يزيد بن ثابت قال: إنما كره ذلك لمن أحدث عليه. وقال نافع: كان ابن عمر رضي الله عنهما يجلس على القبور)[2].

ولذا فإن المالكية يرون أنهم لم ينفردوا بهذا الرأي بل يرون أن أبا حنيفة وأصحابه بجانبهم في هذا الرأي كما نقله عنهم الطحاوي[3].

إلا أن الجمهور يرون كراهة الجلوس على القبور، بل يقول الشوكاني بتحريمه وينسب ذلك إلى الجمهور[4]. فقد قال النووي: (بأن المراد بالجلوس هو القعود عند الجمهور وقال مالك: المراد بالقعود الحدث، وهو تأويل ضعيف باطل)[5]. وكذلك يرد ابن حزم على تأويل المالكية لحديث أبي هريرة فيقول: «وما عهدنا أحداً يقعد على ثيابه للغائط، فدلّ على أن المراد القعود على حقيقته»[6] وقد استبعد ابن بطال كذلك تأويل المالكية فقال: «التأويل المذكور بعيد لأن الحدث على القبر أقبح من أن يكره، وإنما يكره الجلوس المتعارف»[7].

وبعد الاطلاع على أدلة الطرفين نرجح رأي الجمهور، لأن تأويل المالكية اعتمد على أفعال بعض الصحابة أو التابعين - وهم علي وابن عمر

---

(١) نيل الأوطار ٤/٩٩، وفتح الباري ٣/٤٦٥ وقال الحافظ: إسناده ضعيف.
(٢) فتح الباري ٣/٤٦٥ - ٤٦٦ وخارجة هو ابن زيد بن ثابت، وقد أخرج مسدد حديث خارجة موصولاً وإن عمل خارجة كان رداً على حديث أبي هريرة.
(٣) فتح الباري ٣/٤٦٧ .والزرقاني/ الموطأ ٢/٧٠.
(٤) نيل الأوطار ٤/٩٩.
(٥) فتح الباري ٣/٤٦٧ .والزرقاني/ الموطأ ٢/٧٠.
(٦) فتح الباري ٣/٤٦٧.
(٧) فتح الباري ٣/٤٦٧ .والزرقاني/ الموطأ ٢/٧٠.

وخارجة بن زيد ـ هذا مع التسليم بصحة الآثار التي استدل بها المالكية. وهي آثار معلقة عند البخاري لم يصل سندها أحد الشيخين ولا واحد من أصحاب السنن الأربعة. فالمالكية ومن قال بقولهم ليس لهم سند إلا فعل سيدنا علي وابن عمر من الصحابة. وفعل الصحابة نفسه ليس بحجة فكيف إذا خالف ظاهر الأحاديث الصحيحة. ومن المعلوم أن الإمام الشافعي لا يأخذ بأقوال الصحابة كدليل. هذه واحدة وأما الثانية: فهنالك أحاديث أخرى تدعم رأي الجمهور منها حديث مسلم عن أبي مرثد الغنوي مرفوعاً «**لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها**»(١).

وأما الحديث الآخر الذي يدعم رأي الجمهور ولا يحتمل تأويلًا ما أخرجه أحمد عن عمرو بن حزم قال: (رآني النبي ﷺ وأنا متكىء على قبر، فقال: «**لا تؤذ صاحب القبر**»)(٢). وأظن أن المالكية لا يستطيعون دحض هذا الظهور في الحديث. ولا يمكن إخراجه عن ظاهره بأي تأويل. وأما حديث ابن عمر فهنالك قول لابن عمر يعارضه وهو موصول بسند صحيح عند ابن أبي شيبة قال ابن عمر: (لأن أطأ على رضف أحب إلي من أن أطأ على قبر)(٣). ولا شك أن القول إن لم يرجح على الفعل فهو على الأقل يسقط الاحتجاج بالفعل.

المسألة الثانية من تأويلات المالكية البعيدة: (إن من البيان لسحراً)(٤)

يرى الإمام مالك أن في هذا الحديث ذماً للبيان، ولذا فقد بوّب

(١) فتح الباري ٤٦٧/٣.

(٢) قال الحافظ في الفتح: (إسناده صحيح ويدل على أن القعود على حقيقته)... انظر: فتح الباري ٤٦٧/٣ .والزرقاني/ الموطأ ٧٠/٢.

(٣) فتح الباري ٤٦٧/٣.

(٤) حديث صحيح أخرجه البخاري في كتاب الطب عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما: أنه قدم رجلان من المشرق فخطبا فعجب الناس لبيانهما فقال رسول ﷺ: «**إن من البيان لسحراً أو إن بعض البيان لسحر**». انظر: فتح الباري ٣٤٩/١٢، وكذلك تنوير الحوالك مع موطأ مالك ٢٥٢/٢.

الإمام له باباً أسماه «باب ما يكره من الكلام بغير ذكر الله»[(١)]. وقد تابع الخطابي المالكية في رأيهم فقال: (الذي يشبه بالسحر منه هو المذموم)[(٢)].

إلا أن الزركشي يقول بأن هذا تأويلًا بعيداً مخالفاً لما ذهب إليه الجمهور الذين يرون أنه قصد به المدح. وسياق الحديث يقتضيه وقد أطلق عليه اسم السحر لأن مبنى علم البيان على التخييل[(٣)]. وقد تابع الشافعية، على أن البيان هنا في معرض المدح، جماعة من المحدثين منهم ابن بطال فقد قال: (وكيف يذم البيان؟ وقد امتنّ الله به على عباده قائلًا: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمن ٥٥/ ٣ ـ ٤][(٤)].

والنفس تميل مع الجمهور بأن هذا الحديث مدح للبيان بدليل مناسبة الحديث في البخاري «فعجب الناس لبيانهما» وكذلك بدليل رواية أبي داود **«إن من البيان سحراً وإن من الشعر حكماً»**[(٥)]. فقد نسب الحكمة إلى الشعر بعد أن صرح القرآن بذمه، وجيء بالشعر في معرض المدح معطوفاً على البيان، وعادة أهل البيان غالباً أن القرينين نظماً لا يفترقان حكماً[(٦)].

وقد روي عن عمر بن عبدالعزيز: «أن رجلًا طلب إليه حاجة، كان يتعذر عليه إسعافه بها. فرقق له الكلام فيها. حتى استمال به قلبه، فأنجزها له. ثم قال: هذا هو السحر الحلال»[(٧)]. فقد فهم عمر بن عبدالعزيز ﷺ المراد بالحديث الشريف فعبّر عنه بهذا الكلام الذي يدل على تأويل الحديث السابق.

---

(١) فتح الباري ٣٤٩/١٢، وموطأ مالك ٢٥٢/٢.
(٢) فتح الباري ٣٥٠/١٢.
(٣) البحر المحيط ١١٥/٢/أ.
(٤) فتح الباري ٣٥٠/١٢.
(٥) مختصر أبي داود مع معالم السنن ٢٩١/٧.
(٦) معالم السنن مع مختصر أبي داود ٢٩١/٧.
(٧) معالم السنن مع مختصر أبي داود ٢٩٢/٧.

المطلب الثالث:
من تأويلات الشافعية البعيدة
(من ملك ذا رحم محرم عتق عليه)[1]

الحديث ظاهر في قصد التعميم، والعتق يعم جميع المحارم من ذوي الرحم أجمعين. ولكن الشافعي ـ رحمه الله ـ خصّه بالأصول والفروع من الآباء والأبناء وقد عارض الشافعي في هذا كثير من الشافعية ومن هؤلاء الآمدي في الإحكام والغزالي في المستصفى والمنخول وإمام الحرمين في البرهان[2]. إلا أن الغزالي اعتذر عن الشافعي بأن الإمام محمد بن إدريس ـ رحمه الله ـ لم يتأول الحديث وإنما لم يقل به لأنه موقوف على الحسن بن عمارة[3].

وعلى هذا فالحديث عام ولا يجوز تخصيصه بلا دليل وذلك لأن الحديث ورد ابتداء لتأسيس قاعدة. لا في حكاية حال. ولا جواباً عن سؤال ولذا فلا يجوز تقديم القياس المظنون على ظاهر لفظ الرسول ﷺ لأن هذا تقديم للرأي على الخبر وهو مبدأ خطير على هذا الدين[4].

وحسبنا هذا القدر عن هذه المسألة لأن قضية الرق أصبحت غائبة عن مجتمعنا ولا تدرس إلا كمسألة تاريخية جاء هذا الدين ابتداء يجفف منابعها حتى ذوت واضمحلت وانتهت.

---

(١) أخرجه أبو داود. انظر: مختصر السنن للمنذري حديث رقم ٣٧٩٤ جـ٥/٤٠٧، وأخرجه ابن ماجة في السنن حديث رقم ٢٥٢٤ جـ٢/٨٤٣، وأخرجه الترمذي في سننه رقم ١٦٣٥ جـ٣/٦٤٦ .وأخرجه النسائي وقال: إنه منكر... انظر: مفتاح الوصول للتلمساني ٦٥، وانظر: حاشية المنخول ص١٨٦ وفيه: وأخرجه أحمد.

(٢) الإحكام للآمدي ٣/٨٤، والمنخول للغزالي ١٨٦، والمستصفى ١/٤٠٥، والبرهان للجويني ١١٤/ب.

(٣) الحسن بن عمارة: قال ابن المديني: كان يضع الحديث... انظر: تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة ١/٥٠، وانظر: المنخول ١/١٨٧.

(٤) انظر: البحر المحيط ٢/١١٥/ب، وكذلك البرهان لوحة ١١٤/ب مخطوط في الجامع الأزهر.

المطلب الرابع
من تأويلات الحنبلية البعيدة

حديث عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ ذكر رمضان فقال: «**لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له**»[1].

فقد فسر الحنبلية (فاقدروا) على التضييق أخذاً من قوله تعالى: ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيۡهِ رِزۡقُهُۥ فَلۡيُنفِقۡ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُۚ﴾ [الطلاق ٦٥/٧].

ويكون معنى الحديث أنه إذا جاء في الليلة التي تلي التاسع والعشرين من شعبان غيم أو سحاب أو قتر - غبار - فاعتبروا شعبان تسعة وعشرين يوماً ثم صوموا اليوم الذي يليه.

وقد استند الحنبلية في تفسيرهم هذا إلى حديث ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنما الشهر تسعة وعشرون يوماً، فلا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له**»[2]. قال نافع: كان ابن عمر إذا مضى من شعبان تسعة وعشرون يوماً بعث من ينظر له الهلال، فإن رأى فذاك، وإن لم يرَ، ولم يحل دون منظره سحاب ولا قتر أصبح مفطراً، وإن حال دون منظره سحاب أو قتر أصبح صائماً»[3].

وقد أخذ أكثر الحنبلية بمذهب ابن عمر. وهو ظاهر المذهب، قال الخرقي: «وإن حال دون منظره غيم أو قتر وجب صيامه، وقد أجزأ إذا كان من شهر رمضان»[4] وقد نسب ابن قدامة مذاهب ابن عمر إلى عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص وأبي هريرة وأنس ومعاوية وعائشة وأسماء ابنتي أبي بكر وأبي بكر بن عبدالله وأبي عثمان النهدي وابن أبي مريم ومطرف

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ ٢١١/١ والبخاري بلفظ آخر... انظر: فتح الباري ١٦/٥.

(٢) أخرجه مسلم وأحمد... انظر: الدين الخالص ٢٥٥/٨.

(٣) أخرجه أبو داود... انظر: مختصر السنن مع معالم السنن ٢١٠/٣.

(٤) المغني لابن قدامة ٨٩/٣.

وميمون ابن مهران وطاوس ومجاهد[1].

إلا أن جمهور الفقهاء والأئمة خالفوا الحنبلية فيما ذهبوا إليه، فقد فسّر الجمهور (فاقدروا) من التقدير والحساب ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [المرسلات ٢٣/٧٧].

وهذا هو رأي أبي حنيفة ومالك والشافعي وهو رواية عن أحمد واختارها طائفة من أصحابه كابن عقيل والحلواني[2]. وأصحاب هذا الرأي يقولون بأنه يعتبر يوم الغيم الذي يتلو التاسع والعشرين من شعبان هو يوم الثلاثين من شعبان ولا يجوز صيامه، لأسباب منها:

١ ـ **أولها**: إنه يوم الشك: «وقد صحّ أن النبي ﷺ نهى عن صوم يوم الشك»[3]، ولأن الشك خلاف الأصل، فالأصل بقاء شعبان فلا ينتقل عنه بالشك.

٢ ـ **ثانيها**: لو فرضنا أن جملة (فاقدروا له) مجملة فقد جاءت رواية أخرى تبين هذا الإجمال، أو توضح هذا الإبهام، ففي الحديث عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فاقدروا له ثلاثين**»[4] بل حدد النسائي والبخاري لفظ شعبان في الرواية «**فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً**»[5].

---

(١) المغني ٨٩/٣.

(٢) القواعد النورانية لابن تيمية ص٩٣.

(٣) متفق عليه... انظر: المغني ٩٠/٣.

(٤) رواه مسلم، انظر: المغني ٩٠/٣، وفي تلخيص الحبير ١٨٦/٢: «**فأكملوا العدة ثلاثين**» متفق عليه. وأخرجه مالك في الموطأ ٢١١/١ عن ابن عباس بلفظ: «**فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين**».

(٥) انظر: فتح الباري ٢٥/٥ .وكذلك سنن الدارمي ٣٣٧/١، وتلخيص الحبير ١٨٦/٢ .وقد أخرجه الشيخان وأحمد والنسائي والدارمي بهذا اللفظ. وانظر: الفتح الرباني ٢٤٨/٩، وكذلك النووي/ مسلم ١٩٣/٧، والمجتبى للنسائي ٣٠١/١، وانظر: الدين الخالص ٢٥٥/٨.

قال الخطابي: «وعلى هذا عامة أهل العلم»(١) وقال المازري: «حمل جمهور الفقهاء قوله: (فاقدروا له) على أن المراد إكمال العدة ثلاثين كما فسره في حديث آخر»(٢) ولذا فإنا نرى أئمة الحديث ومنهم مالك والبخاري قد أوردوا حديث **«فأكملوا العدة ثلاثين»** تلو (فاقدروا له) حتى يبينوا أن المراد هو إكمال عدة شعبان ثلاثين.

قال الخليل في مختصره: «يثبت رمضان بكمال شعبان، أو برؤية عدلين» وفي الطراز عن الإمام مالك: «يكملون عدة الجميع حتى يظهر خلافه، اتباعاً للحديث، ويقضون إن تبين لهم خلاف ما عملوا»(٣).

والأصوب في نظرنا هو تفسير الجمهور، وهو إكمال عدة شعبان ثلاثين يوماً، بدليل حديث عائشة ﷺ قالت: «كان رسول الله ﷺ يتحفظ من هلال شعبان ما لا يتحفظ من غيره، ثم يصوم لرؤية رمضان، فإن غم عليه عد ثلاثين يوماً، ثم صام»(٤).

هذه واحدة.. والثانية فهو يوم مشكوك فيه. وصوم يوم الشك مكروه تحريماً عند الحنفيين ومالك والليث. يقول صلة بن زفر: (كنا عند عمار بن ياسر فأتي بشاة مصلية فقال: كلوا. فتنحى بعض القوم فقال: إني صائم. فقال عمار: «من صام اليوم الذي شك فيه فقد عصى أبا القاسم ﷺ)(٥).

---

(١) مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن للخطابي ٢١٠/٣.

(٢) موطأ مالك وشرحه تنوير الحوالك للسيوطي ٢١١/١.

(٣) جواهر الإكليل/ مختصر خليل ١٤٤/١.

(٤) أخرجه أحمد وأبو داود والحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين والدارقطني وقال: إسناده حسن صحيح وفيه معاوية بن صالح وثقه أحمد وأما ابن أبي حاتم فكان لا يحتج به وكان ابن مهدي وأحمد وأبو زرعة يوثقونه... انظر: الفتح الرباني ٢٥٤/٩، وكذلك المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود للسبكي ٤٢/١٠، والمستدرك ٤٢٣/١، وسنن الدارقطني ١٥٧/٢ ـ نقلاً عن الدين الخالص ٢٥٦/٨، ومختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ٢١٤/٣.

(٥) أخرجه الأربعة والدارقطني والدارمي وقال: إسناده حسن صحيح ورواته ثقات... انظر: المنهل العذب المورود ٥٢/١٠، والمجتبى للنسائي ٣٠٦/١، وتحفة الأحوذي =

قال الترمذي: حسن صحيح، والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم وبه يقول سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وعبدالله بن المبارك، والشافعي، وأحمد، وإسحق، فقد كرهوا أن يصوم الرجل اليوم الذي يشك فيه[١].

إلا أن الحنبلية عادوا ليردوا على الجمهور: بأن راوي الحديث عبدالله بن عمر، وقد فسره بفعله، وهو راويه وأعلم بمعناه، فيجب الرجوع إلى تفسيره.

وعارضوا كراهية صوم يوم الشك بحديث عن عمران بن حصين ﷺ أن رسول الله ﷺ قال لرجل: **«هل صمت من سرر شعبان شيئاً؟»** قال: لا. قال: **«فإذا أفطرت فصم يوماً»** وفي رواية **«يومين»**[٢].

إلا أن رأي الجمهور يبقى راجحاً على تأويل الحنبلية، فما اعتمد عليه الحنبلية يحتمل تأويلات عدة فسرر الشهر، منهم من قال: آخره. ومنهم من قال: أوله. ومنهم من قال وسطه.. فقد ذكر عن الأوزاعي روايتان: أوله وآخره. ويحتمل أنه سأل عن أول رمضان حيث يستتر الهلال فأمره بقضاء اليوم الذي أفطره ـ والله أعلم[٣].

وأما الجمهور فقد اعتمدوا على نص لا يحتمل تأويلاً **«فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً»** وما لا يحتمل التأويل فهو مقدم على ما يحتمل التأويل. والنص مقدم على الظاهر لأن النص ـ باصطلاح المتكلمين ـ يفيد معناه قطعاً وأما الظاهر فهو يفيد المعنى مع الاحتمال. وليس بعد النص الشريف أي

= شرح الترمذي ٣٢/٢، وسنن ابن ماجة ٢٥٩/١، والدارمي ٢/٢، والدارقطني ٢٢٧.
راجع الدين الخالص ٣٠٠/٨، وانظر: مختصر أبي داود مع معالم السنن ٢٢٢/٣، وفيه: وقال الترمذي: حسن صحيح.

(١) الدين الخالص ٣٠٠/٨، وانظر: مختصر أبي داود مع معالم السنن ٢٢٢/٣.

(٢) رواه أبو داود والنسائي والشيخان. وسرر الشهر (بكسر السين وفتحها) ويقال سرر الشهر وسراره وهو الوقت الذي يستتر به الهلال وهو آخره... انظر: مختصر سنن أبي داود مع معالم السنن ٣١٨/٣، وكذلك المغني لابن قدامة ٩٠/٣، وكذلك فتح الباري ١٣٤/٥، وكذلك سنن الدارمي ٣٥٠/١.

(٣) انظر: مختصر أبي داود مع معالم السنن ٢١٨/٣، وكذلك فتح الباري ١٣٤/٥.

تأويل لبشر ـ والله أعلم ـ. وكذلك فإن هذا الحديث «**سرر الشهر**»، بهذا المعنى الذي حمله عليه الحنبلية معارض بالحديث الصحيح «**لا يتقدمن أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين، إلا أن يكون رجل كان يصوم صوماً... فليصم ذلك اليوم**»(١)، وكذلك فالمعنى غير سالم من معارض ولذا فالاحتجاج بحديث «**سرر الشهر**» ضعيف. قال الخطابي: قال بعض أهل العلم، سؤاله ﷺ عن ذلك سؤال زجر وإنكار، لأنه قد نهى أن يستقبل الشهر بيوم أو يومين، وتعقب بأنه لو أنكر ذلك لم يأمره بقضاء ذلك. وأجاب الخطابي باحتمال أن يكون الرجل أوجبها على نفسه فلذلك أمره بالوفاء وأن يقضي ذلك في شوال(٢).

وبهذا التأويل نكون قد أتينا على خاتمة باب التأويل، والحمد لله رب العالمين.

❊ ❊ ❊

---

(١) أخرجه البخاري عن أبي هريرة مرفوعاً... انظر: فتح الباري ٢٩/٥.

(٢) انظر: فتح الباري ١٣٥/٥.

الخاتمة

وفيها مباحث:

المبحث الأول: البيان لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: البيان بالفعل.

المبحث الثالث: تنازع القول والفعل على البيان.

المبحث الرابع: قوة البيان.

المبحث الخامس: تأخير البيان.

المبحث السادس: أنواع البيان... وفيه مطالب:

المطلب الأول: مراتب البيان.

المطلب الثاني: وسيلة البيان.

المطلب الثالث: أوجه البيان وفيه فروع:

الفرع الأول: بيان التقرير.

الفرع الثاني: بيان التفسير.

الفرع الثالث: بيان التغيير.

الفرع الرابع: بيان التبديل.

الفرع الخامس: بيان الضرورة.

الخاتمة

دأب معظم الذين يكتبون في هذا الميدان أن يختتموا رسائلهم بتلخيص موجز للرسالة التي يطرحونها للمناقشة... مستعرضين بهذا التلخيص أبواب الرسالة وما ركزوا عليه فيها من نقاط، وما لفت أنظارهم من مسائل علمية، وذاكرين فيها بعض اللطائف التي فتح الله بها عليهم من كتابه أو من سنة نبيه ﷺ.

إلا أنني أحببت أن تكون الخاتمة مادة علمية تتصل بموضوع الرسالة... وتمت إليها بصلة وثيقة وهي: البيان.

❁ ❁ ❁

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الأول

البيان لغة واصطلاحاً

البيان لغة:

من بان انفصل وظهر واتضح.. يقال: بان واستبان وتبين وقد بينته. قال الله سبحانه: ﴿وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَٰكِنِهِمۡۖ﴾ [العنكبوت ٣٨/٢٩] أي ظهر لكم واضحاً.. وقال: ﴿وَلِتَسۡتَبِينَ سَبِيلُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ﴾ [الأنعام ٥٥/٦] أي لتظهر واضحة منفصلة عن سبيل المؤمنين حتى لا يحدث اللبس ولا يشوب أذهان المؤمنين الغبش بالنسبة لطريقهم.

والبينة: الدلالة الواضحة عقلية كانت أو محسوسة. يقال: نخلة بائنة: أي طويلة لأنها بعيدة عن الأرض.. قال العباس بن مرداس: «في رأس بائنة من النخل»(١) ويقال: قوس بائن: بان وترها عن كبدها أي بعد وظهر بينهما مسافة.

قال الراغب الأصفهاني(٢): «البيان: الكشف عن الشيء...

قال بعضهم: البيان يكون على ضربين:

أحدهما: بالتنجيز: وهو الأشياء التي تدل على حال من الأحوال من آثار صنعه.

---

(١) أساس البلاغة للزمخشري ص٧٤.

(٢) المفردات في غريب القرآن ٦٩.

والثاني: بالاختبار: وذلك إما أن يكون نطقاً أو كتابة أو إشارة.

فمما هو بيان بالحال قوله تعالى: ﴿وَلَا يَصُدَّنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٢﴾﴾ أي كونه عدواً بين في الحال».

والبيان: إما مصدر من (بان) اللازم: أي ظهر لي واتضح، وإما اسم مصدر: من (بين) المتعدي. كالكلام من كلم والسلام من سلم. وعلى هذا فالبيان يكون معناه: إما الظهور أو الإظهار[1].

البيان اصطلاحاً:

يطلق البيان في الاصطلاح على معان ثلاثة: التبيين (التعريف)، الدليل، المدلول (المبين)[2].

١ ـ يطلق على التبيين (مصدر بين): أي على التعريف والإعلام والإظهار «أي فعل المبين». وهذا الذي أخذ به أبو بكر الصيرفي من الشافعية فقال: «البيان: هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي» وهذا الذي قاله السبكي في جمع الجوامع.

وقد أوردوا على تعريف الصيرفي ثلاثة اعتراضات:

الأول: البين بنفسه دون ورود بيان فهذا لا إخراج فيه.

---

(١) انظر: الشامل شرح أصول البزدوي ٥٦/٦ مخطوط في دار الكتب المصرية، وكذلك أصول الجصاص ٣٧١/١ مخطوط الأزهر، والسراج الهندي/ المغني المجلد الأول من الجزء الثاني ص٣ مخطوط في المكتبة الأزهرية.. وانظر: كذلك المستصفى للغزالي ٣٦٤/١، وإحكام الأحكام للآمدي ٣١/٣، وكشف الأسرار/ المنار ٦٤/٢، وكذلك التقرير والتحبير/ التحرير ٣٥/٣، والعضد/ ابن الحاجب ١٦١/٢، وأصول السرخسي ٢٦/٢، وكشف الأسرار/ البزدوي ٨٢٤/٣.

(٢) انظر: شرح الأسنوي والبدخشي/ البيضاوي ١٤٨/٢، وكذلك شرح العضد/ مختصر ابن الحاجب ١٦٢/٢، وكذلك شرح الكوكب المنير ٢٢٧، وإحكام الأحكام للآمدي ٣٣/٣، وكذلك حاشية العطار على شرح الجلال المحلى/ جمع الجوامع ١٠٠/٢، وكذلك إرشاد الفحول للشوكاني ١٦٨.

ثانياً: أن لفظ الحيز في الموضعين مجاز والمجاز لا يستعمل في الحد.

ثالثاً: أن الوضوح هو نفس التجلي فهذا تكرار في الحد الذي يستدعي الاقتضاب والاختيار.

قال القاضي أبو يعلى[١]: «هذا الحد غير تام، لأنه لا يدخل فيه إلا ما كان مشكلًا».

٢ ـ وذهبت جماعة إلى أن البيان هو: الدليل: «أي ما حصل به التبيين» وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي، وأكثر أصحاب الشافعي، وأكثر المعتزلة ـ كالجبائي وأبي هاشم وأبي الحسين البصري وغيرهم ـ وقاله التميمي وأكثر الأشعرية، والفخر الرازي، وإمام الحرمين[٢].

قال الآمدي[٣]: «وهو المختار: ويدل على صحة تفسيره بذلك أن من ذكر دليلًا لغيره وأوضحه غاية الإيضاح يصح لغة وعرفاً أن يقال: تمّ بيانه ويعم ذلك كل ما يقال له دليل، كان مفيداً للقطع أو الظن، وسواء كان عقلياً أو حسياً أو شرعياً أو عرفياً، أو قولًا أو فعلًا أو سكوتاً أو تركاً».

٣ ـ وذهب أبو عبدالله البصري إلى أن البيان هو مدلول التبيين «أي متعلقه ومحله» يعني: المبين الذي هو العلم الحاصل بالدليل وهذا هو رأي أبي بكر الدقاق.

ونحن نختار اختيار الجمهور أن البيان هو الدليل فيكون تعريفه «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم أو الظن بالمطلوب»[٤].

يقول عبدالعزيز البخاري[٥]: «ومن نظر إلى إطلاقه على ما يحصل به

---

(١) شرح الكوكب المنير ٢٢٧.
(٢) جميع المراجع السابقة بصفحاتها.
(٣) إحكام الأحكام للآمدي ٣/٣٣.
(٤) إرشاد الفحول للشوكاني ١٦٨.
(٥) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٤/٨٢٥.

البيان كأكثر الفقهاء والمتكلمين قال: هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى اكتساب العلم بما هو دليل عليه».

ومعظم الحنفية أخذوا بالمعنى الأول فقد قال الإمام أبو القاسم السمرقندي: البيان: هو الإيضاح والكشف، وكذلك قال شمس الأئمة السرخسي بأن البيان إظهار حكم الحادثة ومثل هذا قاله الفخر البزدوي[1].

* * *

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٣٦/٢، وكشف الأسرار/ البزدوي ٨٢٦/٤.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثاني

البيان بالفعل

يرى جمهور الفقهاء أن البيان يقع بالفعل كما يقع بالقول(١).

أما البيان بالقول فقد اتفق عليه إجماعاً. وأما البيان بالفعل فقد خالفت طائفة فيه منهم أبو إسحق المروزي من الشافعية، وأبو الحسن الكرخي من الحنفية وقد حكى هذا أبو إسحق الشيرازي في التبصرة(٢).

يقول السرخسي: «المذهب عند الفقهاء وأكثر المتكلمين أن البيان يحصل بالفعل من رسول الله ﷺ كما يحصل بالقول»(٣).

وقد احتج الذين أجازوا البيان بالفعل بما يلي:

١ ـ أن البيان بالفعل واقع شرعاً وجائز عقلًا. فقد بيّن رسول الله ﷺ الصلاة بفعله وكذلك مناسك الحج، ثم قال: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»(٤)

---

(١) انظر: شرح العضد/ ابن الحاجب ١٦٢/٢، وكذلك فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٤٥/٢، وكذلك التقرير والتحبير/ التحرير ٣٨/٣، وكذلك إحكام الأحكام للآمدي ٣٥/٣، وكذلك أصول الجصاص ٣٨٠/١ مخطوط الأزهر، وكذلك المستصفى للغزالي ٣٦٧/١.

(٢) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ١٦٨.

(٣) أصول السرخسي ٢٧/٢.

(٤) رواه البخاري في الأذان ٢٥٨/١ ط.منير، وأبو داود في كتاب الصلاة، وأحمد في المسند ٥٣/٥ ط.الحلبي. والدارمي في الصلاة رقم ١٢٥٦ جـ٢٢٩/١ وقال: رواه أحمد والستة بنحوه مختصراً ومطولًا.

وقال: «**لتأخذوا عني مناسككم**»[1].

يقول الجصاص: «ويكون البيان منه ﷺ بالفعل كفعله لأعداد الركعات»[2].

٢ ـ أن البيان الفعلي أقوى من البيان القولي، لأن المشاهدة أدل على المقصود من القول وأسرع إلى الفهم، وأثبت في الذهن.. ففي الحديث «**ليس الخبر كالمعاينة**»[3] وزاد الطبراني «**فإن الله تعالى أخبر موسى بن عمران عما صنع قومه من بعده فلم يلقِ الألواح، فلما عاين ذلك ألقى الألواح**».

أما الذين أنكروا البيان بالفعل فقالوا:

١ ـ إن البيان بالفعل فيه تأخير، لأن الفعل لا يمكن أن يكون مقارناً للقول بل متأخر عنه قطعاً، وعلى هذا فالذين لا يجيزون تأخير البيان ـ وهم شرذمة قليلة من المتكلمين ـ يقولون بقول هذه الطائفة.

ورد الجمهور على هذا الاحتجاج بأن المهم ألا يتأخر البيان عن وقت الفعل، ولا يمكن أن يكلف الله رسوله ﷺ بالبيان الفعلي ويكون فيه تأخير عن وقت وجوب الفعل... ولقد بيّن جبريل عليه السلام مواقيت الصلاة لرسول الله ﷺ بأن صلى به في يومين.

٢ ـ قال المنكرون: البيان بالفعل أطول من البيان بالقول:

---

(١) رواه مسلم في كتاب الحج ٩٤٣/٢ ط. الحلبي، وأبو داود في المناسك، وأحمد في المسند ٣١٨/٣. وانظر: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ٤٣٢/٦.

(٢) أصول الجصاص ٣٨٠/١ مخطوط الأزهر.

(٣) رواه أحمد بسند صحيح عن ابن عباس مرفوعاً وابن حبان والطبراني. انظر: شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير ٢٢٨. وفي الدرر المنثورة برواية أحمد وعبد بن حميد والبزار وابن أبي حاتم وابن حبان والطبراني بلفظ: «**يرحم الله موسى، ليس المعاين كالخبر، أخبره ربه تبارك وتعالى أن قومه فتنوا بعده فلم يلق الألواح فلما رآهم وعاينهم ألقى الألواح فتكسر ما تكسر**». انظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ١٤٥/٢.

ورد هذا بأن البيان بالفعل قد يكون أقصر من البيان بالقول، فصلاة ركعتين مثلًا أسرع من بيان الركعتين بالقول.

وعلى هذا فرأي الجمهور هو الراجح عندنا وهذا الذي رجحه الغزالي وابن الحاجب والآمدي والجصاص والشوكاني[١].

يقول الغزالي[٢]: «واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلًا وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم حيث يكون بياناً».

وبعد هذا نخلص إلى موضوع آخر يتصل اتصالًا وثيقاً بهذا الموضوع وهو:

---

(١) انظر: إحكام الأحكام للآمدي ٣/٣٥، وأصول الجصاص ٣٨٠/١ مخطوط المكتبة الأزهرية، وشرح العضد/ ابن الحاجب ١٦٢/٢، وإرشاد الفحول للشوكاني ١٦٨. والتقرير والتحبير/ التحرير ٨٣٨/٣

(٢) المستصفى للغزالي ٣٦٧/١.

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الثالث

تنازع القول والفعل على البيان

إذا ورد المجمل ثم تلاه قول وفعل وكل منهما صالح للبيان فأيهما المبين؟ لا يخلو أمر هذه المسألة من حالتين:

١ ـ **الأولى**: أن يتفق القول والفعل والبيان.

٢ ـ **والثانية**: أن يختلفا في البيان.

١ ـ أما إذا اتفقا في البيان:

أ ـ فإن عرف المتقدم من المتأخر، فالمتقدم منهما هو البيان والثاني يكون مؤكداً[(١)]، وهذا هو رأي الجمهور إلا أن الآمدي انفرد عنهم قائلًا: «إذا كان الثاني دون الأول في الدلالة فإنه لا يكون مؤكداً لاستحالة أن يكون تأكيد الشيء بما هو دونه في الدلالة»[(٢)].

ب ـ وإن جهل المتقدم منهما فإن البيان يكون من أحدهما ويكون الثاني مؤكداً. وهذا هو الصحيح وعليه الأكثر. وعاد الآمدي[(٣)] ليخالف

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ص٢٣٠، وشرح العضد/ ابن الحاجب ١٦٣/٢، وشرح الأسنوي والبدخشي/ المنهاج ١٥٠/٢.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣٧/٣.

(٣) الإحكام للآمدي ٣٧/٣.

الجمهور بقوله: أن المرجوح لا يكون مؤكداً ولذا يجعل المرجوح بياناً والراجح مؤكداً.

وقد ردّ ابن الحاجب[1] على الآمدي بأن قول الآمدي يستقيم في حالة المفردات نحو جاءني القوم كلهم... وأما المؤكد المستقل فإنه لا يلزم منه أن يكون أقوى كالجمل المتتالية والمتشابهة المعاني فإنها تؤكد بعضها بعضاً ولو كانت الثانية أضعف من الأولى.

٢ ـ وأما إذا اختلفا في البيان: ومثاله طاف رسول الله ﷺ بعد نزول آية الحج طوافين وأمر من حج قارناً أن يطوف مرة... فالقول هو البيان سواء عرف المتقدم أم لا عند جمهور الأصوليين وهذا الذي اختاره ابن الحاجب[1] والإمام الرازي[2]. وقد استدلوا لرأيهم أن القول يدل على البيان بنفسه أما الفعل فإنه لا يدل على البيان بنفسه بل لا بد من انضمام القول إليه كما في «**صلوا كما رأيتموني أصلي**» ومن ثم فالذي يدل بنفسه أقوى من الدال بغيره[3].

وعلى هذا ففي مثال الطواف[4] فالواجب طواف واحد لأن البيان بالقول وأما الطواف الثاني فإنه يحمل على الخصوصية أو الندب أو غيرها.

---

(١) شرح العضد/ مختصر ابن الحاجب ١٦٣/٢.

(٢) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ١٧٣، وكذلك الأسنوي/ المنهاج ١٥١/٢.

(٣) قد يعترض معترض بأنا ذكرنا أن الفعل أقوى من القول في البيان. والتحقيق: أن القول أقوى في الدلالة على الحكم، والفعل أدل على الكيفية، ففعل الصلاة أدل من وصفها بالقول لأن فيه المشاهدة، وأما استفادة وجودها وحكمها فالقول أقوى.. انظر: شرح الكوكب المنير ٢٣٠.

(٤) فقد روى النسائي عن محمد بن الحنفية قال: طفت مع أبي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وحدثني أن علياً رضي الله عنه فعل ذلك وحدثه أن رسول الله ﷺ فعل ذلك.

وفي حديث مسلم الطويل عن جابر إشارة إلى تكرار الطواف.

وقد روى الترمذي وقال صحيح غريب عن ابن عمر مرفوعاً: «**من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعي واحد منهما حتى يحل منهما**».. انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٤٧/٢.

أما أبو الحسين البصري فقد قال: المتقدم منهما هو البيان كما في حالة اتفاقهما.

أما الآمدي[1] فقد سلك مسلكاً آخر في هذه الحالة فقال:

١ ـ إذا علم المتقدم منهما:

أ ـ فإن كان القول متقدماً فالطواف الثاني غير واجب، وفعل الرسول ﷺ له يجب أن يحمل على كونه مندوباً. لأنا لو حملناه على الوجوب كان الفعل ناسخاً للقول والجمع بينهما أولى من النسخ. وعلى هذا فالطواف الأول المتقدم بالقول هو الواجب. ثم جاء طوافان بالفعل. فالطواف الأول منهما تأكيد للواجب. والطواف الثاني يحمل على الندب.

ب ـ وإن كان الفعل متقدماً ـ أي فعله للطوافين ـ ثم جاء الأمر بطواف واحد فهنا يكون الطواف الثاني المتقدم بالفعل إما منسوخاً أو واجباً بحقه ﷺ دون أمته. والقول بالخصوصية أولى من النسخ لأنه جمع بين الدليلين.

٢ ـ وإن جهل المتقدم: فيقول الآمدي بأن الأولى إنما هو تقدير تقدم القول لقوة القول.

❁ ❁ ❁

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/٣٨ ـ ٣٩.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الرابع

قوة البيان

ذهب كثير من الأصوليين إلى جواز التبيين بالأدنى (ثبوتاً) فأجازوا تخصيص عام الكتاب ـ وهو قطعي الثبوت ـ بخبر الواحد ـ وهو ظني الثبوت ـ.

هذا من ناحية الثبوت. أما من ناحية قوة الدلالة فقد اختلفت آراء الأصوليين على ثلاثة أقوال[1]:

١ ـ **القول الأول:** (وهو لجمهور الفقهاء والأصوليين) يشترط زيادة قوة المبين (بكسر الياء) على قوة المبين (بفتح الياء) من حيث الدلالة. فيجب أن يكون المخصص أقوى دلالة من العام على صورة التخصيص، والمقيد أقوى من المطلق دلالة على صورة التقييد. لأنا لو أجزنا التخصيص بالأدنى لزم منه إلغاء الراجح بالمرجوح وقد قال بهذا القول: الرازي، وابن الحاجب، والآمدي.

ولذا فإذا كان المخصص أقوى كان التخصيص نافذاً. وإن تساوى مع العام في دلالته فيجب الوقف. وإن كان دونه في الدلالة وجب الإهمال.

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ص٢٣١ .وكذلك الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣٩/٣، وكذلك شرح العضد/ مختصر ابن الحاجب ١٦٣/٢ .وكذلك التقرير والتحبير على التحرير ٣٧/٣.

جاء في التحرير «والأكثر يجب زيادة قوة المبين»[1].

٢ ـ **القول الثاني**: جواز المساواة بين البيان والمبين عند معظم الحنفية ومنهم أبو الحسن الكرخي وابن عبدالشكور إذ يقول في مسلم الثبوت[2]: «في الظاهر يجوز المساواة بينهما ـ البيان والمبين ـ عندنا»... وقد استدل بأن تخصيص العام بالعام الذي هو أخص منه جائز وثابت بالاستقراء الصحيح والعمومان متساويان في القوة.

٣ ـ **القول الثالث**: لأبي الحسين البصري الذي يجيز أن يكون البيان أدنى دلالة من المبين.. محتجاً ببيان المجمل إذ يكفي فيه أدنى ما يفيد الترجيح.

يقول صاحب فواتح الرحموت[3]: «وهذا فاسد، فإنه لا شيء أدنى من المجمل فإنه لا يدل على المراد، والبيان يدل، ففيه نوع قوة منه».

ويقول بقول أبي الحسين كثير من الحنبلية. ففي الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير[3]: «ويجوز كون البيان أضعف دلالة من المبين عند الأكثر من أصحابنا واستدل لذلك بتبيين السنة لمجمل القرآن».

❊ ❊ ❊

---

(١) انظر: التقرير والتحبير على التحرير ٣/٣٧.

(٢) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢/٤٨.

(٣) شرح الكوكب المنير ص٢٣١.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث الخامس

تأخير البيان

يتعلق بهذه المسألة ثلاثة أمور:

١ ـ **الأمر الأول**: هل يجوز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة؟

٢ ـ **الأمر الثاني**: هل يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة؟

٣ ـ **الأمر الثالث**: هل يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة؟

١ ـ أما الأمر الأول: وهو تأخير الرسول ﷺ تبليغ الوحي الخاص بالأحكام والعبادات فإن جمهور الفقهاء أجازوا التأخير إلى وقت الحاجة، وقد حكاه ابن عقيل عن جمهور الفقهاء، وذكره المجد ابن تيمية عن أكثر الحنبلية، إذ أنه جائز وواقع مطلقاً.

قال الآمدي[1]: «وأكثر المحققين على جوازه، وهو الحق».

والحق أن تأخير التبليغ لا يمكن إلا أن يكون بوحي إلهي متلو أو غير متلو. ومن ثم فلا بد أن يكون من ذلك مصلحة لأن أوامر الشارع مبنية على المصالح الدنيوية والأخروية، وعلى هذا فليس من السهل إطلاق القول بمنع جواز تأخير التبليغ.

وقد يرد على هذا الرأي بالآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٦٦/٣.

رَبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [المائدة ٥/٦٧] ولكن الجمهور يردون هذا الاستشهاد لأن الأمر (بلغ) ليس للفور كما قرره الجمهور ولو كان للفور تسليماً، فإن المعنى: بلغ ألفاظ القرآن وليس المعنى الأحكام والعبادات.

٢ ـ أما جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى العمل: فهذا ممتنع عند جماهير[1] العلماء والفقهاء ولم يجوزه أحد إلا الذين يجيزون التكليف بما لا يطاق كالمعتزلة.

قال الشيخ تقي الدين[2] ابن تيمية: لم يقع في الشريعة تكليف بما لا يطاق.

وصورة المسألة: أن يقول الشارع: صلوا غداً ثم يأتي الغد ولا يبين لهم كيفية الصلاة. وعدم وقوع مثل هذه المسألة متفق عليه، واختلفوا في جواز التكليف فقط.. وقد قال السبكي[3] بجوازه مع عدم وقوعه.. وقد نقل أبو بكر الباقلاني[4] إجماع أرباب الشرائع على امتناعه.

قال ابن السمعاني[4]: «لا خلاف في امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة أي (وقت الفعل)».

٣ ـ تأخير البيان إلى وقت الحاجة...

وهذه المسألة هي معترك الآراء التي اختلفت اختلافاً كبيراً. إلا أن

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير ص٢٣١، والمستصفى للغزالي ١/٣٦٨، والإحكام للآمدي ٣/٤١، وإرشاد الفحول للشوكاني ص١٧٣، وشرح العضد/ مختصر ابن الحاجب ٢/١٦٤ .والأسنوي/ المنهاج (في هامش التقرير والتحبير على التحرير) ٢/٢١، وكذلك فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢/٤٩، والبدخشي والأسنوي/ المنهاج ٢/١٥٢.

(٢) شرح الكوكب المنير ص٢٣١.

(٣) يقول السبكي: «تأخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وإن جاز» وعبر بالفعل بدل الحاجة لأن المعتزلة يعبرون بالحاجة لأنهم يرون أنا بحاجة إلى الأحكام من أجل الثواب والعقاب. وانظر: حاشية العطار/ المحلى/ جمع الجوامع ٢/١٠٢.

(٤) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص١٧٣.

جمهور الأصوليين والفقهاء اتخذوا رأياً واحداً يقول: بالجواز. وقد نقل دون رأي الجمهور ثمانية مذاهب.

والآن لنرَ أهم المذاهب في هذه المسألة والحجج التي يسندون بها موقفهم:

١ ـ **فمذهب الجمهور**: جواز التأخير: وهو الصحيح عند الإمام وأتباعه، وابن الحاجب، ونقله في المحصول أنه مذهب الأشاعرة، قال ابن برهان: وعليه عامة علمائنا من الفقهاء والمتكلمين، ونقله ابن فورك والقاضي أبو الطيب والشيخ أبو إسحق الشيرازي وابن السمعاني عن ابن سريج والإصطخري، وابن أبي هريرة، وابن خيران والقفال، وابن القطان، والطبري، والشيخ أبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر الباقلاني، ونقله القاضي في مختصر التقريب عن الشافعي، واختاره الرازي في المحصول، وابن الحاجب. وقال الباجي: عليه أكثر أصحابنا، وحكاه القاضي عن مالك(١).

٢ ـ **المذهب الثاني**: المنع مطلقاً، ونقله القاضي أبو بكر الباقلاني، والشيخ أبو الحسن الشيرازي، عن أبي إسحق المروزي، وأبي بكر الصيرفي، وأبي حامد المروزي، ونقل عن أبي بكر الدقاق، قال القاضي: وهو قول المعتزلة وكثير من الحنفية وابن داود الظاهري، ونقل عن داود الظاهري، والأبهري(٢).

والآن لنرَ أدلة كل من الطرفين ثم نختتم المسألة بذكر بقية المذاهب فيها: فقد استدل الجمهور بأدلة منها:

أ) **المنقول**: والأدلة فيه متوفرة ومنها:

---

(١) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص١٧٤، وكذلك شرح الكوكب المنير ص٢٣٢، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢/٥٠، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/٤٧، وكذلك شرح الأسنوي والبدخشي/ المنهاج ٢/١٥٧، وشرح العضد/ ابن الحاجب ٢/١٦٤، والمستصفى للغزالي ١/٣٦٨. والعطار/ المحلى/ جمع الجوامع ٢/١٠٢.

(٢) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص١٧٤، وكذلك المستصفى للغزالي ١/٣٦٨.

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة ١٨/٧٥ ـ ١٩] والشاهد هنا «ثم» فهي للتراخي أي أن البيان يأتي متأخراً. وقد جاء الأمر باتباع القرآن فور نزوله بدليل (الفاء التعقيبية) وأما البيان فإنه، يأتي متراخياً عن النزول[١].

٢ ـ ومثل الآية السابقة قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود ٢/١٢] والشاهد هنا أيضاً «ثم» فإنها للتراخي، فالتفصيل[٢] يأتي بعد الأحكام والنزول.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ [طه ٢/١١٤].

والمعنى: بيانه للناس[٢]. أمر الله عز وجل بني إسرائيل أن يذبحوا بقرة ثم فصل المقصودة على فترات، والدليل أن البقرة المقصودة واحدة أن الأسئلة عنها جاءت تعيد إلى معهود في الذهن ﴿ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا﴾ ﴿ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِىَ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا﴾ فكانت الأجوبة تنزل رادة على تسائلاتهم: ﴿إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَآءُ﴾ ﴿إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ ...﴾ فالضمائر في الآيات كلها تعيد إلى بقرة معينة.

ولو لم تكن البقرة معينة، لكانت الأوامر تكليفات بأمور جديدة، وهو غير الواقع. وكذلك لو لم تكن معينة لكانت الأجوبة ليست مطابقة للأسئلة.. بل الإجابة لا تجيب عن نفس الأسئلة. وهذا ينزه عنه الشارع. وكذلك لو أمروا بمنكر لما سألوا عن تعيينه. إلا أن البعض ردّ الاحتجاج بهذا الدليل وقال:

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٤٦/٣، والمستصفى للغزالي ٣٧٠/١، وكذلك شرح الأسنوي والبدخشي/ المنهاج ١٥٢/٢، وإرشاد الفحول للشوكاني ص١٧٤.
(٢) الإحكام للآمدي ص٤٦.

١) إن البقرة ليست معينة ابتداء بدليل قول ابن عباس شيخ المفسرين الذي قال فيه رسول الله ﷺ: «**اللهم علمه الكتاب**»[(١)] ـ «لو ذبحوا أي بقرة لأجزأهم، لكنهم شددوا على أنفسهم، فشدد الله عليهم»[(٢)].

٢) لو أمروا بمعين ابتداء لما عنفوا على سؤالهم بقوله تعالى: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴾.

٣) إن بني إسرائيل كانوا مأمورين وقت الخطاب بالذبح فيكونون محتاجين إلى البيان في ذلك الزمان وتأخير عنه تأخير عن وقت الحاجة وهو لا يجوز[(٣)].

إلا أن الإجابة عن هذه الاعتراضات بأن حديث ابن عباس يحتاج إلى إثبات صحته، وأما التعنيف فلعله على توانيهم عن الذبح بعد البيان، وأما عن الثالث فالأمر ليس للفور.

٤) الدليل الرابع: لما نزلت آية: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنبياء ٢١/٩٨].

قال ابن الزبعري[(٤)]: لأخصمن محمداً، فجاء النبي ﷺ فقال: «أليس قد عبدت الملائكة؟ أليس قد عبد المسيح؟» فيلزم أن يكون هؤلاء حصب جهنم. فتوقف رسول الله ﷺ في الجواب حتى نزلت الآية التي تخصص:

---

(١) رواه البخاري. . انظر: فواتح الرحموت ٢/٥٠.

(٢) رواه ابن جرير وابن أبي حاتم من طرق لكن بلفظ: «لو أخذوا أدنى بقرة» كذا في الدرر المنثورة، وفيها أيضاً برواية البزار عن أبي هريرة مرفوعاً عن النبي ﷺ: «**أن بني إسرائيل لو أخذوا أدنى بقرة لجزاهم ذلك أو لأجزأت عنهم**». انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢/٥٠.

(٣) انظر: شرح الأسنوي والبدخشي/ المنهاج ٢/١٥٧، وكذلك الإحكام للآمدي ٣/٤٨، وكذلك فواتح الرحموت ٢/٥٠.

(٤) ابن الزبعري: بكسر الزاي وفتح الباء قال: وهو السيء الخلق على ما نقله الفراء. وقال أبو عبيدة وأبو عمرو: أنه كثير شعر الوجه. . ومعنى لأخصمن: لأغلبن، والحصب: ما يحصب به النار أي يرمى به. انظر: شرح الأسنوي والبدخشي على المنهاج ٢/١٥٧.

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنبياء ٢١/١٠١].

والشاهد في هذا الدليل: أن «ما» تعم كل معبود ثم تأخر استثناء المسيح والملائكة.

وقد اعترض على هذا الشاهد بوجهين:

١ ـ **أولهما**: أن (ما) لا تشمل المسيح والملائكة لأنها لغير العاقل، ولذا فقد نقل الآمدي أن رسول الله ﷺ قال لابن الزبعري: «**ما أجهلك بلغة قومك**» أما علمت أن «ما» لما لا يعقل ومن لما يعقل»[1].

٢ ـ **وأما الوجه الثاني**: فالعقل يمنع من تعذيب أحد بفعل غيره.

أما الإجابة عن الاعتراض الأول[2] فقد استعملت العرب ما لما يعقل ومن ذلك ما جاء في الكتاب المبين: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ﴿٥﴾﴾ [الشمس ٩١/٥] ﴿وَلَآ أَنتُمۡ عَٰبِدُونَ مَآ أَعۡبُدُ ﴿٣﴾﴾ [الكافرون ١٠٩/٣].

فالأولى والثانية بمعنى من. وهذا مذهب مشهور ذهب إليه أبو عبيدة وابن درستويه ومكي بن أبي طالب، وكذا ابن خروف ونقله عن سيبويه.

وأما من ناحية الاستحالة العقلية.. فإن هذا يكون في حالة علمنا القطعي بعدم رضاء المعبودين بالعبادة وهذا لا يكون إلا بالنقل.

٦ ـ لما أرسل الله الملائكة إلى سيدنا إبراهيم وقالوا له: ﴿إِنَّا مُهۡلِكُوٓاْ أَهۡلِ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِۖ إِنَّ أَهۡلَهَا كَانُواْ ظَٰلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾ ﴿قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطٗاۚ﴾ ﴿قَالُواْ نَحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَن فِيهَاۖ لَنُنَجِّيَنَّهُۥ وَأَهۡلَهُۥٓ إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ كَانَتۡ مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ [العنكبوت ٢٩/٣١ ـ ٣٢].

فبيان الملائكة بتخصيص سيدنا لوط وأهله ونجاتهم من العذاب جاء

---

(١) الإحكام للآمدي ٣/٥١، وكذلك شرح الأسنوي والبدخشي/ المنهاج ٢/١٥٨.
(٢) انظر: الأسنوي والبدخشي/ المنهاج ٢/١٥٨ .وهذا الرد بناء على أن عصمة الأنبياء تثبت بالسمع ـ بالنقل ـ دون العقل كما يقول المعتزلة.

متأخراً عن العموم الذي شمل أهل القرية. وهذا دليل على تأخير تخصيص العموم.

٧ ـ واستدل الجمهور كذلك على مذهبهم بأدلة كثيرة منها:

في آية الغنائم: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ ...﴾ [الأنفال ٨/٤١] ثم بيّن رسول الله ﷺ **«أن السلب للقاتل»**[١].

وكذلك ففي الآية المذكورة ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ بيّن رسول الله ﷺ المقصود بذوي القربى، فأعطى بني المطلب وبني هاشم من سهم ذوي القربى ومنع بني نوفل وبني عبد شمس فسئل عن ذلك فقال: **«إنهم لم يفارقونا في جاهلية ولا إسلام»**[٢].

ومن هذا القبيل بيان الصلاة والزكاة والحج، والإرث، والجهاد، وغيرها، ففي الإرث بيّن رسول الله ﷺ بعد نزول الآية ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾.. فقال: **«ليس لقاتل ميراث»**[٣].

والحق أن جواز تأخر البيان أمر لا يجب أن يكون موضع جدال، لأنه في ظني أمر مسلم بوقوعه وصحته عقلًا وشرعاً.

أما المنكرون لجواز تأخر البيان فقد استدلوا بأدلة لا تنهض أمام أدلة الجمهور ومن ذلك أنهم قالوا:

١ ـ أن تأخير البيان مخل بالفهم للجهل بالمراد.

٢ ـ أنه كالخطاب بالمهمل، وهذا ينزه عنه الشارع.

---

(١) رواه الشيخان.. انظر: شرح الكوكب المنير ص٢٣٢.

(٢) رواه أحمد وأبو داود بإسناد صحيح.. انظر: شرح الكوكب المنير ص٢٣٢.

(٣) قال في الروضة الندية شرح الدرر البهية ٢/٣٣٠: «أخرجه مالك في الموطأ وأحمد وابن ماجة والنسائي والشافعي وعبدالرزاق والبيهقي عن عمر بن الخطاب. وفيه انقطاع». وانظر: سنن ابن ماجة كتاب الفرائض ج٢/٨٨٤، والترمذي في الفرائض، والدارمي في الفرائض، انظر: المعجم المفهرس ج٥/٢٨٨.

ولكن هذه أدلة ضعيفة لا تقوى على معارضة المنقول والمعقول. فتأخير البيان إما أن يكون مستحيلًا لذاته أو لإفضائه إلى محال، وكل ذلك يصرف بضرورة أو نظر وإذا انتفى الأمران ثبت الجواز، والأمران اللذان أوردهما المعارض منتفيان ومن هنا ثبت الجواز.

قال القاضي عبدالوهاب[1]: «قالت المعتزلة والحنفية: لا بد أن يكون الخطاب متصلًا بالبيان أو في حكم المفصل احترازاً من انقطاعه بعطاس ونحوه، من عطف الكلام بعضه على بعض قال: ووافقهم بعض المالكية والشافعية، واستدل هؤلاء بما لا يسمن ولا يغني من جوع».

وننقل فيما يلي بقية المذاهب:

٣ ـ **والمذهب الثالث**: أنه يجوز تأخير بيان المجمل دون غيره، حكاه القاضي أبو الطيب والقاضي عبدالوهاب عن الصيرفي وأبي حامد المروزي.

وقد نقله ابن الحاجب[2] عن أبي الحسن الكرخي.. قال الجصاص[3]: «والذي أحفظه عن شيخنا أبي الحسن رحمه الله جواز تأخير بيان المجمل وامتناعه فيما يمكن استعمال حكمه... والذي حكيناه عن أبي الحسن هو عندي مذهب أصحابنا لأنهم يجعلون الزيادة في النص نسخاً».

ومذهب أبي الحسين البصري[4] يوافق مذهب الكرخي في جواز تأخير بيان المجمل ويزيد عنه في جواز تأخير البيان التفصيلي في غير المجمل ويمتنع تأخير بيانه الإجمالي كأن يقول: هذا العام مخصوص.

٤ ـ **المذهب الرابع**: يجوز تأخير النسخ فقط.. وهذا مذهب الجبائي وابنه والقاضي عبدالجبار[5].

---

(١) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص١٧٤.
(٢) انظر: شرح العضد/ مختصر ابن الحاجب ١٦٤/٢.
(٣) أصول الجصاص ٣٩٠/١ مخطوط المكتبة الأزهرية.
(٤) شرح العضد/ ابن الحاجب ١٦٤/٢.
(٥) انظر: إرشاد الفحول ص١٧٤، وكذلك الإحكام للآمدي ٤٢/٣، وشرح العضد/ ابن الحاجب ١٦٤/٢.

٥ ـ **المذهب الخامس**: جواز تأخير الأوامر والنواهي دون الأخبار كالوعد والوعيد. وقد نقله الماوردي عن الكرخي وبعض المعتزلة... إلا أن مذهب الكرخي نقله عنه تلميذه الجصاص كما أشرنا إليه آنفاً.

ومن أراد الاستزادة في موضوع هذه الآراء فعليه بإرشاد الفحول، ويختتم الشوكاني هذه المذاهب قائلًا: «وأنت إذا تتبعت موارد هذه الشريعة المطهرة وجدتها قاضية بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب قضاءً ظاهراً واضحاً، لا ينكره من له أدنى خبرة بها، وممارسة لها، وليس على هذه المذاهب المخالفة لما قاله المجوزون أثارة من علم»[(١)].

ويقول الشافعي في رسالته[(٢)]: «﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، وقال: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، ثم بيّن على لسان رسوله ﷺ عدد ما فرض من الصلوات ومواقيتها وسننها، وعدد الزكاة ومواقيتها، وكيف عمل الحج والعمرة، وحيث يزول هذا ويثبت وتختلف سننه وتتفق. ولهذا أشباه كثيرة في القرآن والسنة».

وكلام الشافعي نص في أن البيان يتأخر عن الخطاب حتى وقت العمل.

❁ ❁ ❁

(١) انظر: إرشاد الفحول للشوكاني ص١٧٥.

(٢) الرسالة للإمام الشافعي ص١٦.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المبحث السادس

أنواع البيان

اختلفت أنظار الفقهاء والأصوليين وهم يطرقون هذا الباب على ثلاثة اتجاهات:

١ ـ **الاتجاه الأول**: يعني بأنواع البيان: مراتب البيان من حيث الوضوح، وعلى رأس هذا الفريق الإمام القرشي ابن إدريس الشافعي[(١)].

٢ ـ **الاتجاه الثاني**: يعني بأنواع البيان: وسيلة البيان: بالقول والفعل والإشارة ومن هؤلاء ابن السمعاني[(٢)]، وقد تعرّض إليه الجصاص[(٣)].

٣ ـ **الاتجاه الثالث**: يعني بأنواع البيان: أقسامه (أوجه البيان) بيان التقرير والتفسير والتغيير والتبديل وبيان الضرورة وهذا هو مسلك الحنفية[(٤)].

---

(١) انظر: الرسالة للإمام الشافعي ص١٦ ـ ١٧.

(٢) انظر: إرشاد الفحول ص١٧٢.

(٣) أصول الجصاص جـ١ ص٣٧٦ فما بعدها، مخطوط الجامع الأزهر.

(٤) انظر: شرح السراج الهندي/ المغني/ المجلد الثاني من القسم الأول ص٣ مخطوط الجامع الأزهر وكذلك شرح الشامل/ أصول البزدوي ٥٦/٦ مخطوط في دار الكتب المصرية. وكذلك أصول السرخسي ٢٨/٢ .وكذلك تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع للدبوسي ص٤٢٩ مخطوط دار الكتب المصرية، وكذلك كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٨٢٥/٣.

والآن دعنا نتعرف على كل اتجاه ونضرب له بعض الأمثلة:

المطلب الأول
مراتب البيان عند الشافعي

ذكر الشافعي ـ رحمه الله ـ في أول رسالته خمس مراتب للبيان:

١ ـ **الأول**: بيان التأكيد «وهو ما سماه الحنفية بيان التقرير» وضرب له أمثلة ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾[1].

فقوله تعالى: ﴿أَرْبَعِينَ﴾ بيان لتأكيد ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر. ومنه قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة ١٩٦/٢] وهذا النوع من البيان لقطع الاحتمال، ففي العام ينقطع احتمال الخصوص وفي الحقيقة ينقطع احتمال المجاز.

٢ ـ **النوع الثاني**: بيان السنة التي توضح أوامر الكتاب، وإن كان هذا النوع من الأوامر يمكن أن يطبق ويستغنى عن السنة. إلا أن السنة وضحت المراد وزادت، ومن أمثلته الوضوء فلقد وضحت السنة أن المرافق داخلة في غسل اليدين وأضافت الاستنجاء وحددت ثلاثة أحجار، وبينت السنة عدد مرات الغسل.

٣ ـ **النوع الثالث**: بيان السنة لمجمل الكتاب: كبيان الصلاة والزكاة مما لا يمكن تطبيقه إلا ببيان.

٤ ـ **النوع الرابع**: ما انفردت السنة فيه بالتشريع مما ليس في الكتاب. فهذا يجب تنفيذه وطاعته لأنه: ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء ٤/٨٠].

ويقول الشافعي: «فمن قبل عن رسول الله ﷺ فعن الله قبل، لما

---

(١) الأعراف ١٤٢/٧ .وانظر: الرسالة للشافعي ص١٦، ومفتاح الجنة للسيوطي ص٩.

افترض الله من طاعته فيجمع القبول لما في كتاب الله ولسنة رسول الله ﷺ»[1].

٥ ـ **النوع الخامس**: بيان الإشارة: وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنة وهذا هو الاجتهاد والاستنباط كما في اعتبار الطعم علة في حرمة الربا فيلحق بالأصناف الستة كل مطعوم. وهذه العلة استنبطت من الحديث **«الطعام بالطعام مثلًا بمثل»**[2].

وقد تتبع بعض العلماء تقسيم الشافعي هذا فأخذوا عليه: إهماله الإجماع، وقول المجتهد إذا انقرض عصره وانتشر من غير نكير. وقد اعتذر عنه الزركشي في البحر المحيط، بأن الإجماع يرجع إلى النصوص. وقول المجتهد يرجع إلى الاستنباط وهو النوع الخامس من البيان.

وممن تتبع الشافعي الإمام الجصاص الحنفي. ولقد انتقد الجصاص الإمام الشافعي نقداً لاذعاً فكان مما ورد في أصول الجصاص.

١) انتقاده لتعريف الشافعي للبيان: «البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع...»[3].

يقول الجصاص معقباً: «وهذه الجملة التي ذكرها فيها خلل من وجوه: أحدها: إنما حدّ به البيان وقصد به إلى صفته، ولم يبين ماهية البيان ولا صفته، لأنه ذكر جملة مجهولة فكان بمنزلة من قال: البيان: اسم يشتمل على أشياء ثم لا يبين تلك الأشياء ما هي، والذي وصف به البيان هو بالإلباس أشبه منه بالبيان»[4].

---

(١) الرسالة للشافعي ص١٦ .جاء في مفتاح الجنة الاحتجاج بالسنة للسيوطي ص١٣ قال الشافعي: وكان فرضه على من عاين رسول الله ﷺ ومن بعده إلى يوم القيامة في أن على كل طاعته.

(٢) رواه مسلم في صحيحه. حديث رقم **١٥٩٢** جـ**٣** ص**١٢١٤**، وأخرجه أحمد في المسند ٤٠٠/٦، وانظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي **٥٥٣/٣**.

(٣) الرسالة للإمام الشافعي ص١٣.

(٤) أصول الجصاص **٣٦٢/١** مخطوط الجامع الأزهر.

ويورد الجصاص ثلاثة انتقادات لتعريف البيان فكان مما قاله: «إن هذا - كلام الشافعي - يوجب أن يكون كل من قسم أقساماً يجمعها أصل واحد أن يكون بياناً حتى يقول: إن الجسم بيان حتى ينقسم إلى حيوان ونام وجماد»(١).

٢) ويقول الجصاص ثانياً منتقداً تقسيم الشافعي البيان إلى خمسة أقسام بأن هذا ما سبقه إليه أحد فلا ندري من أين أخذه، أمن لغة أو من شرع؟ ولا سبيل إلى إثبات ذلك.

٣) ويعرض الجصاص للنوع الأول من البيان - بيان التأكيد - ويقول: «وهذا لا يسميه أحد بياناً في شرع ولا لغة»(٢).

٤) ثم تعرض الجصاص إلى أقسام البيان فأبدى رأيه بأن الأولى أن يجعل القسمان - الأول والثاني - قسماً واحداً. ويرى الجصاص كذلك أن الأنسب أن يجعل القسمان - الثالث والرابع - قسماً واحداً كذلك. ثم قال بأن الشافعي أهمل الإجماع وهو أجدر بالاعتبار من القياس(٣).

المطلب الثاني
البيان باعتبار وسيلته

وهذا المسلك نحاه ابن السمعاني وذكره الجصاص في أصوله بعد أن تعرّض لأنواع البيان حقيقة:

أما ابن السمعاني فقال: يقع بيان المجمل بسبعة أوجه:

---

(١) أصول الجصاص ٣٦٤/١ مخطوط الجامع الأزهر. والحق أن في هذا تطاول على الشافعي ما كان لأبي بكر الجصاص أن يكتبه. وحبذا لو كانت اللهجة ألطف، وكان الأسلوب ألين. ونحن نربأ بالإمام عن هذه الحدة التي تبدو جلية من عباراته.

(٢) أصول الجصاص ٣٦٦/١ مخطوط الجامع الأزهر. ونحن لا نوافق الجصاص على هذا الرأي فلقد اعتبر جميع الأصوليين من الحنفية - بيان التقرير - كأحد أقسام البيان الخمسة وما أظن أن أحداً من الحنفية ما أورد هذا النوع من البيان عندما طرق أنواع البيان.

(٣) انظر: أصول الجصاص ٣٦٧/١ - ٣٧٠ مخطوط الجامع الأزهر.

١ ـ **أحدها**: بالقول وهو الأكثر.

٢ ـ **الثاني**: بالفعل.

٣ ـ **الثالث**: بالكتاب: كبيان ديات الأسنان، وديات الأعضاء، ومقادير الزكاة فإن رسول الله ﷺ بينها بكتبه المشهورة.

٤ ـ **الرابع**: الإشارة: كقوله ﷺ: «**الشهر هكذا وهكذا وهكذا**»: يعني ثلاثين بأن أعاد أصابع اليد العشرة ثلاث مرات وحبس الإبهام في الثالثة، إشارة إلى أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين.

٥ ـ **الخامس**: بالتنبيه على المعاني والعلل. كقوله ﷺ في قبلة الصائم: «**أرأيت لو تمضمضت**»[١].

٦ ـ **السادس**: ما خص العلماء بيانه بالاجتهاد.

٧ ـ **السابع**: البيان بالترك: وذكره شارح اللمع مثل ما روى: أن آخر الأمرين من رسول الله ﷺ «**ترك الوضوء مما مسته النار**»[٢].

وأما الجصاص فقد قال في باب (ما يقع به البيان) ما نصه: «قال أبو بكر: بيان الشرع يقع بالكتاب والسنة والإجماع والقياس، وقد قال بعض أهل العلم من المتقدمين أن البيان يقع بخمسة أشياء: بالقول وبالخط والإشارة والعقد ـ يعني عقد الحساب ـ وبالقصة الدالة»[٣].

---

(١) رواه أحمد وأبو داود عن عمر رضي الله عنه، وأخرجه النسائي وقال: إنه منكر وصححه ابن حبان وابن خزيمة والحاكم... انظر: نيل الأوطار/ منتقى الأخبار ٢٣٥/٤.

(٢) رواه أبو داود والنسائي عن جابر وأخرجه ابن خزيمة وابن حبان. وفي الباب أحاديث تشهد له منها حديث ميمونة قالت: «أكل النبي ﷺ من كتف شاة ثم قام فصلى، ولم يتوضأ» متفق عليه. انظر: نيل الأوطار/ منتقي الأخبار ٢٤٦/١.

(٣) أصول الجصاص ٣٨٨/١ مخطوط الجامع الأزهر. ويجدر بنا أن نذكر أن الجصاص ذكر في وجوه البيان: أنها خمسة:

١ ـ الأحكام المبينة ابتداء.

٢ ـ تخصيص العموم. =

والبيان بالقصة يكون من خلال التعقيبات عليها. والتعليقات وهي كما يقول الجصاص أقوى وآكد من دلالة اللفظ. وأورد الجصاص أمثلة تشبه الأمثلة التي تقدمنا بذكرها عن ابن السمعاني.

والحق أن وسيلة البيان تختلف:

١) فأحياناً تكون بالقول: وهذه هي الوسيلة الكبرى للبيان، والأمثلة تكاد تتناول معظم ما قيل في السنة المطهرة.

٢) والوسيلة الثانية: الكتابة: مثل كتاب رسول الله ﷺ في الصدقات والذي أرسله أبو بكر الصديق رضي الله عنه[١] إلى أنس بن مالك رضي الله عنه، وكتاب رسول الله ﷺ إلى عمرو بن حزم في الديات[٢].

٣) الوسيلة الثالثة: الفعل: كما في بيان الصلاة والحج، وجاءت أحاديث «**صلوا كما رأيتموني أصلي**» «**لتأخذوا عني مناسككم**» مؤكدة لاعتبار الفعل وسيلة للبيان.

٤) الوسيلة الرابعة: البيان بالإشارة: كما في إشارته ﷺ عن عدد أيام

= ٣ ـ صرف الكلام عن ظاهره (التأويل): أي صرف الكلام من الحقيقة إلى المجاز ومن الوجوب إلى الندب.

٤ ـ بيان المجمل الذي لا بد له من بيان مثل ـ وآتوا حقه يوم حصاده ـ وهذا هو بيان التفسير.

٥ ـ النسخ. انظر: أصول الجصاص ٣٧٤/١ مخطوط الجامع الأزهر.

وبهذا يكون الجصاص قد تعرض إلى ثلاثة أنواع من البيان المعتبر عند أصوليي الحنفية: وهي بيان التفسير (بيان المجمل) وبيان التغير (وهو تخصيص العام) وبيان التبديل (النسخ) وهو وضوح يثلج الصدر ونحن نراه يصدر في بداية المحاولات الأصولية. وقد أنكر بيان التقرير ولذا فقد أنكره على الشافعي.

(١) رواه الجماعة إلا مسلماً والترمذي.. انظر: فتح الباري ٥٥/٤، والدين الخالص ١٧٨٨.

(٢) رواه النسائي وقال: قد روى هذا الحديث يونس عن الزهري مرسلًا، قال الشوكاني: وأخرجه ابن خزيمة وابن حبان وابن الجارود والحاكم والبيهقي موصولًا، وأخرجه أيضاً أبو داود في المراسيل، وقد صححه جماعة من أئمة الحديث منهم أحمد والحاكم وابن حبان والبيهقي... انظر: نيل الأوطار ٦٥/٧.

الشهر بالأصابع بأن أشار بأصابعه العشرة ثلاث مرات، يعني ثلاثين يوماً وأشار ثلاث مرات أخرى ولكنه قبض الإبهام في الثالثة يعني تسعة وعشرين يوماً[1].

٥) الوسيلة الخامسة: الإقرار: كإقراره ﷺ عقود البيع والشراء والقروض التي كانت في زمانه[2].

٦) الوسيلة السادسة: الدلالة والسنن كقوله ﷺ في المستحاضة ـ فاطمة بنت أبي حبيش ـ «**إنما ذلك عرق وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي، ثم توضئي لكل صلاة متى يجيء ذلك الوقت**»[3].

المطلب الثالث
أوجه البيان

أسلفنا الذكر بأن الشافعي جعل أنواع البيان خمسة، وكذلك الجصاص الحنفي ثم جاء الحنفية وقسموا البيان إلى خمسة أقسام (أنواع)، إلا أنهم اختلفوا في أسماء التقاسيم عن الشافعي والجصاص. ونهج الحنفية بعد محققيهم هذا المسلك حتى أضحت هذه الأقسام الخمسة ثابتة في ذهن كل حنفي ومسطرة في كل كتاب من أصولهم.

وهذه الأقسام (الأوجه) هي:

١ ـ بيان التقرير.

---

(١) رواه الشيخان عن ابن عمر مرفوعاً إلى النبي ﷺ أنه قال: «**إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا**» يعني مرة تسعة وعشرين، ومرة ثلاثين أخرجه البخاري في كتاب الصوم.. انظر: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ٢/٤.

(٢) انظر: نيل الأوطار كتاب البيوع ٥/٢٥٦.

(٣) رواه الشيخان.. انظر: اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان ١/٧١.. وقال صاحب منتقى الأخبار: رواه الجماعة إلا ابن ماجة.. انظر: نيل الأوطار ١/٣١٤.

٢ ـ بيان التفسير.

٣ ـ بيان التغيير.

٤ ـ بيان التبديل.

٥ ـ بيان الضرورة.

ويمكن أن تنجلي أقسام البيان هذه في الذهن عندما نتذكر أن البيان إما:

١) بغير منطوق (بالسكوت): وهذا بيان بالضرورة[١].

٢) بيان بالمنطوق: وهذا قسمان:

أ ـ منطوق موافق لمدلول اللفظ: وهذا نوعان:

١ ـ منطوق موافق مع إجمال في اللفظ: وهذا بيان (التفسير).

٢ ـ منطوق موافق من غير إجمال في اللفظ: وهذا بيان (التقرير).

ب ـ منطوق مخالف لمدلول اللفظ: وهذا نوعان:

١ ـ مقارن: وهذا بيان التغيير.

٢ ـ متأخر: وهذا بيان التبديل.

وهذا التقسيم هو الذي ارتضاه كل من الفخر البزدوي وشمس الأئمة السرخسي. إلا أن البزدوي اعتبر (التعليق بالشرط والاستثناء كليهما) من بيان

---

(١) إضافة البيان إلى الضرورة من قبيل إضافة الشيء إلى سببه أي أنه بيان يحصل بالضرورة، أما بقية أنواع البيان فهي من قبيل إضافة الجنس إلى نوعه كقولك علم الحديث.. انظر: كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٨٢٦/٣، وكذلك شرح السراج الهندي على المغني المجلد الأول من الجزء الثاني ص٥ مخطوط المكتبة الأزهرية، وكذلك أصول السرخسي ٢٨/٢، وكذلك الشامل/ أصول البزدوي ٦٤/٦ مخطوط دار الكتب المصرية. وتقويم الأدلة للإمام الدبوسي ص٤٢٩.

التغيير واعتبر النسخ هو بيان التبديل، بينما السرخسي اعتبر الاستثناء بيان تغيير والتعليق بالشرط بيان تبديل. ولم يعتبر النسخ بياناً مقتفياً أثر شيخه الدبوسي الذي لم يجعل النسخ من أقسام البيان حيث يقول الدبوسي[(١)]: «والنسخ رفع وليس ببيان» وكذلك يقول السرخسي: «حد النسخ غير حد البيان».

فالبزدوي يرى أن النسخ بيان انتهاء العمل بالنص ولذا فهو من أقسام البيان، أما السرخسي فإنه يقول بأن البيان ما يظهر به ابتداء وجود الشيء وبالنسخ يرتفع وينقطع فلا يكون النسخ بياناً.

هذه مسألة اختلف فيها شمس الأئمة ـ متابعاً الدبوسي ـ مع الفخر البزدوي.

ولنرجع الآن لنرى وجهة نظر كل من البزدوي والسرخسي في الجمع أو التفريق بين الاستثناء والتعليق بالشرط.

فالسرخسي مع الدبوسي[(٢)]: يريان أن بين الاستثناء والتعليق فرقاً من أن الاستثناء رفع البعض وتقرير البقية على ما كانت. فمن حيث التقرير كان بياناً ومن حيث الرفع كان تغييراً. وبالتعليق لا يرتفع البعض بل يمتنع حكم الكلام الذي شأنه الثبوت في الحال، متبدلاً فما عليه الأصل إلى زمان وجود الشرط. فمن حيث أن فيه منعاً لم يكن بياناً، ومن حيث أنه حول الكلام من جهة إلى جهة صار بياناً لأن البيان هو إظهار ابتداء الشيء وعند تحقق الشرط يظهر ابتداء الحكم ولذا فقد سمياه بيان تبديل.

وأما الفخر البزدوي[(٣)] فقد اعتبر أن الاستثناء والتعليق كل منهما مغير

---

(١) انظر: تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع للدبوسي ص٤٣١ مخطوط دار الكتب المصرية. وكذلك أصول السرخسي ٣٥/٢، وكذلك كشف الأسرار/ البزدوي ٨٢٦/٣.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٣٥/٢، وكذلك تقويم الأدلة للدبوسي ص٤٢٩ مخطوط دار الكتب المصرية حيث يقول الدبوسي عن الاستثناء: «فمن حيث قرر البقية كان بياناً. ومن حيث رفع البعض كان تغييراً».

(٣) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٨٤٠/٣، وشرح السراج الهندي/ المغني للخبازي ج٢ مجلد ١ ص٢٤ مخطوط الجامع الأزهر.

حكم أول الكلام فيصير البيان بهما بيان تغيير غير أن التعليق يغير الحكم من حيث أنه يمنع ثبوته في الحال، والاستثناء يغيره من حيث أنه يمنع أن يكون البعض مراداً من الكلام.

وقد اتبع الأخسيكتي(١) فخر الإسلام البزدوي جاعلًا التعليق والاستثناء من بيان التغيير.

ولا بد بعد هذا التقسيم من استعراض كل نوع على حدة حتى تنجلي الصورة وينجاب الغبش، ويزول اللبس.

الفرع الأول: بيان التقرير

وسمي بيان التقرير (بيان التوكيد): لأنه يقرر معنى ثابتاً، إذ أنه لا يؤسس معنى جديداً بل يؤكد المعنى المتبادر من العبارة. فإذا كانت العبارة عامة فإنه يقطع احتمال التخصيص، وإذا كانت حقيقة فإنه يمنع احتمال المجاز.

ومن الأمثلة على هذا النوع من البيان:

قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠﴾ فالملائكة اسم عام لأنه جمع محلى بالألف واللام، لكنه يحتمل التخصيص، فجاءت ـ كلهم أجمعون ـ فقطعت احتمال ورود التخصيص. وقد مر معنا في «المفسر» عند الحنفية المثل نفسه، ورأينا الاختلاف حول كلمة «أجمعون» هل تفيد معنى جديداً وهو منع التأويل بأن أفادت سجودهم دفعة واحدة أو أنها أفادت التأكيد لمنع التخصيص فحسب.

ومن هذا النوع ﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ ولا شك أن كل طائر يطير بجناحيه لكن ورود (يطير بجناحيه) لنفي احتمال المجاز. إذ أن الطائر يطلق على الراكض مجازاً. وكذلك يقال فلان يطير بهمة إذا كان صادق الطوية... إلخ. فجاءت جملة يطير بجناحيه فنفت احتمال المجاز وأكدت الحقيقة المتبادرة أصلًا من معنى طائر.

---

(١) انظر: شرح الشامل/ أصول البزدوي ٦/٦٤ مخطوط دار الكتب المصرية.

وكذلك لو قال لزوجه: أنت طالق من النكاح. فالمتبادر من كلمة طالق هو الطلاق الشرعي من النكاح. ولكنه يحتمل معنى الطلاق من الوثاق مجازاً ـ ولو نوى هذا «الطلاق من الوثاق» فإنه يصدق ديانة ـ بينه وبين الله ـ، ولا يصدق قضاء. فجاءت شبه الجملة «من النكاح» فنفت المجاز وقررت الحقيقة[1].

الفرع الثاني: بيان التفسير

وهذا البيان قد سبق وأشرنا إليه في مبحث المفسر ـ القسم الثالث من أقسام الواضح ـ وهو يرد بعد المجمل الذي لا يمكن العمل به إلا ببيان، وكذلك بعد المشترك الذي لا يمكن ترجيح أحد وجوهه إلا ببيان.

ومن هذا القبيل بيان الصلاة والزكاة والربا. وقد سبق وفصّلنا بعض الشيء عن بيانها جميعاً بالسنة. وهذه كلها من قبيل تفسير المجمل.

ومن الأمثلة على ورود بيان التفسير بعد المشترك قوله ﷺ: «**عدة الأمة حيضتان**»[2] بعد الآية: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة ٢/٢٢٨].

فالقرء مشترك بين الحيض والطهر ففسرها الحديث بالحيض.

ومن الأمثلة على بيان التفسير للمشكل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾﴾ [المعارج ٧٠/١٩] فالهلوع مشكل ثم جاءت الآيات بعدها ففسرت المعنى وأزالت الإشكال. فقالت: ﴿إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾.

---

(١) انظر: كشف الأسرار على أصول البزدوي ٣/٨٢٦، وكذلك أصول السرخسي ٢/٢٨ وكذلك تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع ص٤٢٩ للدبوسي مخطوط دار الكتب. وكذلك شرح السراج الهندي على المغني جـ٢ مجلد ١ ص٦ مخطوط الجامع الأزهر. وكذلك كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ٢/٦٥.

(٢) أخرجه ابن ماجة مرفوعاً وقال الدارقطني والبيهقي: الصحيح أنه موقوف.. راجع نيل الأوطار ٦/٢٦٩.

ومن الأمثلة على بيان التفسير من مسائل الفقه: لو قال رجل: «الفلان علي ألف درهم»[1]. وفي البلد أنواع متعددة للدراهم فإنه يقبل تفسيره بأيها.

ملاحظة: يرى الحنفية أن بيان التقرير والتفسير يجوز أن يأتي مفصولًا وموصولًا... أما بيان التقرير فلأنه لا ينشىء معنى جديداً فلا تأسيس ولكنه يؤكد ويقرر معنى مستقراً في النفس. ولهذا لا يبنى عليه عمل، وإنما تطمئن النفس إلى المعنى المتبادر.

أما بيان التفسير، فلأن النص الأساسي لا يمكن العمل به أو تنفيذه إلا بهذا البيان، فالمجمل لا يمكن العمل به إلا بعد ورود البيان وكذلك المشترك. فعند معرفة المجمل فإننا نؤمن به ونعتقد وجوبه متربصين ورود البيان، حتى إذا جاء البيان، نفذنا الأمر الأصلي الذي تحددت صورته بهذا البيان. ويكون هذا هو المعنى الأصلي لخطاب الشارع ابتداء.

وعلى هذا فبيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء سواء كان مجملًا أو مشتركاً أو مشكلًا أو خفياً.

يقول الدبوسي: «وما لا يمكن العمل به إلا بدليل، فذلك الدليل بيان تفسير. فإنه عبارة عن الكشف»[2] ويقول الدبوسي أيضاً: «فبيان التقرير وبيان التفسير بيان محض ما فيه تغيير ولا تبديل بوجه فيصح مقارناً وطارئاً»[3].

الفرع الثالث: بيان التغيير

وهذا البيان يضم الاستثناء كقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت ١٤/٣٩].

---

(١) انظر: شرح السراج الهندي/ المغنى ج مجلد ١ ص١٠ مخطوط الجامع الأزهر. وكذلك كشف الأسرار على أصول البزدوي ٨٢٨/٣. وكذلك أصول السرخسي ٢٨/٢ .وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار للنسفي ٦٥/٢.

(٢) انظر: تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع للدبوسي ص٤٢٩.

(٣) تقويم الأدلة للدبوسي ص٤٣١.

ويضم كذلك الشرط كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [البقرة ٢٢٩/٢] فكل من الاستثناء والشرط بيان عند الفخر البزدوي والإخسيكتي والخبازي صاحب المغني، واختاره النسفي صاحب المنار[١].

وأما السرخسي والدبوسي[٢] فإنهما يعتبران الاستثناء فقط هو بيان التغيير. وسبب تسمية كل من الاستثناء والتعليق بياناً: أن كلًا منهما يبين، ففي الاستثناء يبين أن المراد هو الباقي بعد الاستثناء، وأما التعليق فإنه يبين أن الكلام ليس موجباً في الحال.

وأما التغيير: فإن الاستثناء يغير المطلوب من الكل إلى البعض، وأما الشرط فإنه يغير الوقوع من الحال إلى الاستقبال بعد وقوع الذي عليه التعليق. كقول الرجل لزوجته: «أنت طالق إن خرجت حاسرة الرأس» فلولا الشرط يقع الطلاق في الحال، فجاء الشرط ليؤخر وقوع الطلاق حتى تخرج حاسرة وقد لا يقع الطلاق إن لم تخرج حاسرة.

وقوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ فمن حيث أنه قرر البقية كان بياناً ومن حيث أنه رفع البعض كان تغييراً.

وبيان الاستثناء والشرط لا يصح إلا موصولًا، وذلك لأن الاستثناء تابع وليس مستقلًا فلا يستطيع الاستقلال.

إلا أنه روي عن ابن عباس جواز الاستثناء منفصلًا متراخياً وإن طال الزمان وتابعه مجاهد، وروي عنه أنه قدر زمان الجواز بستة أشهر.

وعن أبي العالية: يجوز إلى أربعة أشهر اعتباراً بالإيلاء.

---

(١) انظر: كشف الأسرار/ البزدوي ٨٣٧/٣ .وكذلك كشف الأسرار/ المنار ٦٦/٢، وكذلك شرح السراج الهندي/ المغنى جـ٢ مجلد ١ ص٢٣ مخطوط الأزهر.

(٢) انظر: أصول السرخسي ٣٥/٢، وكذلك تقويم الأدلة للدبوسي ص٤٢٩ مخطوط دار الكتب المصرية.

وعن الحسن وعطاء وطاووس: إنهم جوزوا ما لم يقم من المجلس اعتباراً بالعقود وتابعهم عليه أحمد بن حنبل[1].

وقد احتج ابن عباس بأن اليهود سألت النبي ﷺ عن أهل الكهف فقال: غداً أجيبكم ولم يستثن ثم نزلت الآية بعد بضعة عشر يوماً: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ . . .﴾ [الكهف ١٨/٢٣ ـ ٢٤] فقال: إن شاء الله مرجعاً المشيئة إلى قوله الأول: غداً أجيبكم.

وكذلك قال النبي ﷺ: **«لأغزون قريشاً»** ثم قال بعد سنة: **«إن شاء الله»**.

إلا أن النسفي قال: «فإن صحت هذه الرواية عنه ـ ابن عباس ـ فالمراد به ما إذا نوى الاستثناء عند التلفظ، ثم أظهره فإنه يدين فيما بينه وبين الله تعالى»[2].

والحق أن القول بجواز الاستثناء بعد مدة يؤدي إلى إبطال الترصفات الشرعية جميعاً، ولو قلنا به لما ثبت إقرار ولا شهادة ولا عقد ولا طلاق لأنه إذا تحلل من العقد وسئل في ذلك فإنه يقول: «إن شاء الله» أو يقول: أردت ألف درهم إلا سبعمائة مثلًا بعد أن أقر بالألف أولًا.

وقد روي أن أبا جعفر المنصور عاتب أبا حنيفة بسبب مخالفته لجده ابن عباس رضي الله عنهما فقال أبو حنيفة: «لو صحّ الاستثناء كما هو مذهب جدك، لما بارك الله في بيعتك، فإن الذين بايعوك على الخلافة لو استثنوا بعدما خرجوا من عندك، أو حين ما بدا لهم ذلك، لم تبق خلافتك ووسعهم خلافك»[3] فسكت ورده بجميل.

---

(١) انظر: كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٨٣٧/٣ .وكذلك كشف الأسرار/ المنار ٦٦/٢، وكذلك شرح السراج الهندي/ المغني ج٢ مجلد ١ ص٢٥ مخطوط الأزهر.

(٢) كشف الأسرار/ المنار ٦٦/٢.

(٣) انظر: كشف الأسرار/ البزدوي ٨٣٨/٣، وكشف الأسرار على المنار ٦٦/٢.

أقسام بيان التغيير:

بيان التغيير قسمان:

١ ـ **قسم مستقل**: أي الكلام الذي يفيد بنفسه ولا تتوقف إفادته على غيره، ومن أمثلة البيان المستقل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ [البقرة ٢/٢٧٤] فقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ يعم جميع أنواع المبادلات المالية ثم جاءت الجملة الثانية فخصصت الربا بالتحريم من المعاملات المالية:

ومن أمثلته كذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ...﴾ [التوبة ٩/٥].

ثم قال ـ جل ذكره ـ ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ فالآية الثانية تستثني المستأمن من عموم المشركين الذين حكم فيهم بالقتل.

٢ ـ **قسم غير مستقل**: أي لا ينفرد بنفسه ولا يفيد معنى إذا كان وحده. وهذا أنواع:

١) **الاستثناء**: كالآية: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت ٣٩/١٤].

ومن أمثلته قوله ﷺ: «**لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء**»[(١)] فاستثنى حالة القرض والبيع بالمساواة من عموم حرمة بيع الطعام بالطعام.

٢) **الشرط**: ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُم مَّآ ءَاتَيْتُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ فرفع الجناح عام لأن (جناح) نكرة في سياق النفي فجاء الشرط وخصص العموم باشتراط التسليم بالمعروف[(٢)].

٣) **الغاية**: ونمثل له بقول العلي الحكيم: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٦/٤٠٠، وأخرج مسلم نحوزه في الصحيح ٣/١٢١٤. ط. الحلبي رقم الحديث ١٥٩٢، وانظر: المعجم المفهرس ٣/٥٣.

(٢) انظر: أصول الفقه لعبدالجليل الفرنشاوي ص٥٧.

بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾.

أي أن القتال يستمر ويعم كل كتابي، حتى يؤدي الجزية معبراً فيها عن خضوعه للدولة المسلمة. فالغاية وهي دفع الجزية هي التي خصصت الذمي من عموم القتال لكل كتابي.

٤) **الصفة**: كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُم مِّن فَتَيَـٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾ [النساء ٢٥/٤] فالفتيات تعم المؤمنة والكافرة فخصصت الصفة الأمة التي يباح نكاحها من هذا العموم.

٥) **بدل البعض**: كقوله جل وعلا: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران ٩٧/٣].

فصدر الآية عمم وجوب الحج على جميع الناس ثم خصصت الآية فاقتصر الوجوب على المستطيع.

صلة تخصيص العام بالبيان:

من المعروف في أصول الحنفية أنه لا يجوز التخصيص إلا بدليل مستقل مقترن ولذا فالحنفية لا يجيزون التخصيص إلا بالنوع المستقل من البيان ـ أي البيان الذي يفيد معنى بنفسه ـ.

وأما الأنواع غير المستقلة: (كالاستثناء، والشرط، والغاية، والصفة، وبدل البعض) فإنها لا تعتبر من المخصصات عند الحنفية.

ومن ثم فقد اشترط الحنفية عدم تراخي البيان المستقل، بل يشترطون اقترانه، لأن العام قطعي الدلالة، والتخصيص يغير دلالته من القطعية إلى الظنية وبيان التغيير لا بد أن يكون متصلًا.

يقول النسفي «وهذا البيان ـ التغيير ـ يصح موصولًا ولا يصح مفصولًا

بالإجماع[1]. وعلى هذا فالبيان إذا تراخى عندهم أصبح نسخاً لأنه يرفع الحكم الثابت بعموم الكلام.

وعلى هذا فالحنفية باشتراطهم بيان العام موصولًا قد خالفوا الجمهور وهذه القاعدة أحدثت عندهم فروقاً كبيرة عن الجمهور أثناء التفريع عليها. كتخصيص عموم القراءة في القرآن ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ بالفاتحة بحديث عبادة بن الصامت الذي رواه الستة «**لا صلاة لمن لم يقرأ بافتحة الكتاب**». فخالف الحنفية بعدم اشتراطهم فرضية الفاتحة في قراءة الصلاة. وكذلك الاطمئنان في الركوع والسجود لأن هذا بيان تفسير عند الجمهور وأما الحنفية فيعتبرونه نسخاً.

وباختصار فتخصيص العام من بيان التغيير عند الحنفية ولذا فلا يصح إلا موصولًا.

يقول شمس الأئمة السرخسي «البيان المغير ـ الاستثناء ـ والبيان المبدل ـ الشرط ـ يصح موصولًا ولا يصح مفصولًا. لأنه متى كان بياناً كان مقرراً للحكم الثابت بصدر الكلام، كبيان التقرير وبيان التفسير. وإنما يتحقق ذلك إذا كان موصولًا، فأما إذا كان مفصولًا فإنه يكون رفعاً للحكم الثابت بمطلق الكلام»[2].

وأما الشافعية والجمهور فإنهم يعتبرون دلالة العام ظنية والعام بعد التخصيص كذلك دلالته ظنية ولذا يعتبر التخصيص عندهم كأنه بيان تقرير إذ أن العام عندهم ظني أي أنه يحتمل التخصيص فلما جاء التخصيص فقد أكد هذا الاحتمال، وقرر هذه الظنية وعلى هذا فيجوز تخصيص العام عندهم موصولًا ومفصولًا، بكلام مستقل وغير مستقل[3].

---

(١) كشف الأسرار/ المنار ٦٦/٢.
(٢) انظر: أصول السرخسي ٤٥/٢.
(٣) انظر: كشف الأسرار/ المنار ٦٦/٢، وكذلك كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٨٣٧/٣، يقول الفخر البزدوي: «بيان التغيير نوعان: التعليق بالشرط والاستثناء، وإنما يصح ذلك موصولًا، ولا يصح مفصولًا، على هذا أجمع الفقهاء». انظر: كشف الأسرار/ البزدوي ٨٣٧/٣.

الفرع الرابع: بيان التبديل

وهذا البيان هو النسخ عند الفخر البزدوي[1] ومن تابعه كالإخسيكتي والنسفي[2] والخبازي[3] صاحب المغني. وأما السرخسي فقد خالفهم لأن النسخ ليس ببيان عنده ولا عند شيخه أبي زيد الدبوسي.

يقول الدبوسي[4]: «وأما بيان التبديل فكالتعليق بشرط نحو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِۦ﴾.

وأما السرخسي فقال: «وبيان التبديل: هو التعليق بالشرط»[5].

أما الشرط فقد شرحناه في بيان التغيير، وأما النسخ فهو مجال عريض ليس له في هذه الخاتمة من نصيب.

الفرع الخامس: بيان الضرورة

وهذا النوع من البيان يقع لضرورة الكلام. وهو كما يدل عليه اسمه بيان بسبب الضرورة فهو من قبيل إضافة الجنس إلى سببه. فهذا بيان يقع بغير ما وضع له في الأصل.

وهذا النوع من البيان على أربعة أوجه[6]:

١ ـ الوجه الأول: ما ينزل منزلة المنصوص عليه (أي هو بحكم المنطوق).

---

(١) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٨٤٦/٣.

(٢) كشف الأسرار/ المنار ٧٩/٢.

(٣) شرح السراج الهندي/ المغني جـ٢ ص٧٦ مخطوط الجامع الأزهر.

(٤) تقويم الأدلة ص٤٢٩.

(٥) أصول السرخسي ٣٥/٢.

(٦) انظر: أصول السرخسي ٥٠/٢، وكذلك شرح السراج الهندي/ المغني جـ٢ مجلد ١ ص٦٩ ـ ٧٠، وكذلك كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٨٧٠/٣، وكذلك دراسات في أصول الفقه للشيخ عبدالجليل الفرنشاوي ص٦٤.

٢ ـ الوجه الثاني: ما يثبت من حال المتكلم، وذلك بأن يسكت الشخص في الموضع الذي يلزم منه البيان.

٣ ـ الوجه الثالث: ما يثبت بياناً لدفع الضرر عن الغير.

٤ ـ الوجه الرابع: ما يثبت بياناً لضرورة الكلام (بدلالة الكلام).

١ ـ **الوجه الأول**: ما يكون بمنزلة المنصوص (المنطوق).

ومن الأمثلة عليه قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء ٤/١١].

فقد أضافت الآية الميراث إلى الوالدين ثم بينت حصة الأم، فبقي نصيب الأب كالمنصوص عليه. أي أن الباقي هو نصيب الأب.

والأمثلة على هذا الضرب من البيان كثيرة منها:

١ ـ في حالة المضاربة: إذا بين نصيب رب المال دون المضارب، كان نصيب المضارب كالمنطوق. وبالعكس لو بين نصيب المضارب كان نصيب رب المال من هذا النوع من البيان.

٢ ـ ومثله في الوصية: لو أوصى لعلي ومحمد بألف درهم ثم قال: وأعطوا لمحمد منها سبعمائة فإنه يبقى لعلي ثلاثمائة فكأنه منطوق. فإذا نص على نصيب أحدهما كان كأنه نص على نصيب الآخر.

٢ ـ **الوجه الثاني**: ما يكون بياناً بدلالة حال المتكلم...

(السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان).

ومن الأمثلة على هذا النوع: إقرارات الرسول ﷺ. فسكوته عن تغيير أمر يعاينه من قول أو فعل يدل على أن ذلك الأمر حق، إذ لو كان باطلاً لما حصل له السكوت عنه، لأن فيه تقرير الناس على منكر مع أن الله عز وجل وصفه قائلاً: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [الأعراف ٧/١٥٧].

ومن هذا النوع سكوت الصحابة عن حادثة تحدث أمام سمعهم

وأبصارهم فيكون من هذا ما يشبه الإجماع السكوت.

ومن هذا الوجه سكوت البكر[1] عندما تستأذن في النكاح لأن إذنها صماتها، فالحياء ـ غالباً ـ يمنعها من الإجابة بنعم. وحيث أنها لم تجب بالرفض فإن سكوتها إيذان بالقبول ويتفرع على هذا الوجه من بيان الضرورة، نكول المنكر عن اليمين، فالنكول يدل على ثبوت الحق في ذمة المنكر، لأن رسول الله ﷺ أوجب عليه اليمين. فإذا رفض أداء اليمين فإنه يوحي بأن خشيته الإثم هو الذي دفعه إلى النكول. وهذا هو مذهب الصاحبين[2] ـ أبي يوسف ومحمد ـ، إذ أنهما اعتبرا نكول المدعى عليه بياناً على ثبوت المدعى به في ذمته. إلا أن أبا حنيفة ﷺ[3] لم يعتبر النكول بياناً بالإقرار لأنه قد يكون النكول خشية جعل اسم الله عرضة للأيمان امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٢٤﴾﴾ [البقرة ٢/٢٢٤] فعسى أن يكون النكول تقديماً لإسقاط حقه على الحلف.

٣ ـ **الوجه الثالث من بيان الضرورة:** تقدير السكوت بياناً لدفع الضرر والغرر عن الغير.

وهذا النوع يدعمه الحديث الشريف «**لا ضرر ولا ضرار**»[4].

ومن الأمثلة على هذا النوع: سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٥١/٢، وكذلك كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٨٧١/٣، وكذلك شرح السراج الهندي/ المغني ج٢ مجلد ١ ص٦٩ مخطوط الأزهر.

(٢) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٨٧٠/٣.

(٣) كشف الأسرار/ أصول البزدوي ٨٧٠/٣.

رأيت أن شمس الأئمة قد جعل هذا المثال من النوع الثالث من بيان الضرورة وهو ما يجعل بياناً لضرورة دفع الغرر عن الغير/ أصول السرخسي ٥١/٢ .والحق أنه يمكن أن يلحق بالوجه الثاني باعتبار النكول بياناً بدلالة حال المتكلم. ويمكن إلحاقه بالوجه الثالث باعتبار أن سكوت المدعى عليه إن لم نقدره بياناً فإننا نلحق الضرر بالمدعي.

(٤) أخرجه ابن ماجة في سننه حديث رقم ٢٣٤٠/ ج٢/٧٤٨، ومالك في الأقضية. . انظر: الموطأ ٧٤٥/٢ ط.الشعب وأحمد في المسند ٢٢٧/٥ ط.الحلبي.

علمه بالبيع فهذا السكوت يجعل بياناً بمنزلة إسقاط الشفعة، وذلك حتى لا يتضرر المشتري.. إذ أن من لوازم البيع أنه يستطيع المشتري أن يتصرف في المشترى لأنه أصبح مالكاً له. فإذا لم نعتبر السكوت من الشفيع إسقاطاً للشفعة فإن هذا يلحق إضراراً بالمشتري لأنه يحجر تصرفاته في ملكه.

ومن الأمثلة على هذا النوع كذلك: رؤية الأب ابنه يتصرف في ملك الأب ببيع أو هبة أو غير ذلك ثم يسكت الأب فهذا يعتبر بياناً بالإذن بالتصرف، وإلا لألحقنا الضرر بالمشتري كما في حالة الشفيع.

٤ ـ **الوجه الرابع من بيان الضرورة:** الكسوت الذي يجعل بياناً اختصاراً للكلام (أي بضرورة الكلام).

كقولنا مائة ودرهم. فإن المبلغ يكون مائة درهم ودرهماً. إذ يجعل الدرهم بياناً للمعطوف وللمعطوف عليه. فهو بيان للدرهم بالصيغة وبيان للمائة بضرورة الكلام، وهذا هو رأي الحنفية[1].

أما عند الشافعي[1] فإن الدرهم يكون بياناً للمعطوف، أما بيان المعطوف عليه فإنه يصدق فيه المتكلم بتفسيره.

وصورة المسألة: لو أقر شخص فقال: لأحمد علي مائة ودينار. فإنه يلزمه مائة دينار ودينار فوقها عند الحنفية. بحيث لو قال: عنيت أن له عندي مائة درهم وديناراً فإنه لا يصدق.

أما عند الشافعي فإنه يصدق بأي تفسير فسر به المائة.. إذ أن الشافعي ـ رحمه الله ـ يعتبر المائة مجملة فتفسيرها إلى المتكلم نفسه وليس لأحد سواه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالعطف ليس بياناً ولم يوضع في

---

(١) انظر: كشف الأسرار/ البزدوي ٨٧٢/٣، وكذلك أصول السرخسي ٥٢/٢، وكذلك شرح السراج الهندي/ المغني جـ٢ مجلد ١ ص٧٥، وكشف الأسرار شرح المصنف على المنار ٧٩/٢.

اللغة للتفسير، بل يشترط في اللغة التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه، ألا ترى أنهم لا يجيزون عطف الشيء على نفسه.

أما الحنفية فإنهم يجعلون هذا النوع بياناً عرفاً واستدلالاً أي بالعادة وبالدلالة.

أ) أما من حيث العادة: فإن أهل اللغة تعارفوا على حذف المعطوف عليه في العدد. فإن الناس يقولون: اشتريت هذا بمائة وعشرين درهماً، أو بمائة وخمسين درهماً، أو بمائة ودرهمين، فقوله: بمائة وعشرين درهماً، كقوله: بمائة ودرهمين فاستعمال أهل اللغة وعرفهم هو حذف المفسر في المعطوف عليه في الأعداد أو المقدرات كالمكيلات كقولنا: له علي مائة وقفيز حنطة، أو الموزونات كأن تقول: بعتك مائة وأربعة كيلو غرامات سكراً. فإن المعنى في هذه الحالات جميعاً (المقدرات: من أعداد أو مكيلات أو موزونات) يكون واحداً وهو تفسيرها بالمذكور.

هذا في المقدرات التي تثبت بالذمة حالّاً ومؤجلاً.

أما غير المقدر كالثوب، والشاة وغيرها فإنها لا تثبت في الذمة ـ اللهم إلا في عقد السلم موصوفة ـ فإن العطف ليس مفسراً لها. ولذا لو قال له علي مائة وثوب أو مائة وشاة، فإنه لا يلزمه مائة ثوب وثوب. والسبب أنها لا تثبت في الذمة. ولذا يقبل تفسير المتكلم للمائة بما شاء. مع أن هنالك رواية عن أبي يوسف تلحق غير المقدر بالمقدر ويعتبر المذكور بياناً للمعطوف والمعطوف عليه.

ب) أما من جهة الدلالة: فلأن المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف مع المضاف إليه. بدليل اتحادهما في الإعراب، واشتراكهما في الخبر والشرط.

أما اتحادهما في الإعراب فواضح، وأما اتحادهما في الخبر، فلو قلت جاء علي ومحمد فمحمد يشترك مع علي بالمجيء. ولذا فلو قال: باسم الله ومحمد على ذبيحة فإن الذبيحة لا تحل، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فالمضاف إليه معرف للمضاف، فنقول مثلًا: حكم الله. فلفظ الجلالة معرف للحكم المضاف الذي هو نكرة. ونقول صلاة الظهر، فالظهر: الذي هو مضاف إليه بسبب كونه معرفة فقد عرف المضاف النكرة.

وكذلك الحال بالنسبة للمعطوف والمعطوف عليه، فإذا كان المعطوف مفسراً معرفاً فإنه يعرف المعطوف على الاختلاف الذي مرّ ذكره حول المقدرات وغير المقدرات.

ففي حالة قولنا: مائة ودرهم: حذف المضاف إليه في مائة المميز للمائة (مائة درهم) اكتفاء بذكر المعطوف مميزاً وهو الدرهم فعرف الدرهم المائة فأصبحت المائة مميزة بسبب ورود الدرهم ـ المعطوف المعرف ـ.

وبهذا نأتي على نهاية الخاتمة ولكن في النفس كلمة أريد أن أهمس بها في أذن الذين يكتبون عن هذا الدين، وفي الصدر لواعج أريد أن أبثها للذين يدخلون غمار هذه الحلبة. فأقول:

نحن في هذه الأيام بحاجة إلى أن نعمل أكثر مما نعلم. فالمكتبة الإسلامية غاصة بشتى أبواب الفقه وبالكتب التي تصدر تباعاً منهجية أو غير منهجية، ولكننا ـ وفي هذا الحال الذي لا نغبط عليه ـ نريد أن نحيل الأسطر التي كتبناها حياة، والكلمات حركة، ولنا في رسول الله ﷺ وفي صحابته ـ رضوان الله عليهم ـ أسوة حسنة أولئك الذين صنعوا بعزيمتهم القوية المعجزات فأما الرسول ﷺ فكان خلقه القرآن، وأما الصحابة فما كانوا يغادرون الآية إلى عشر آيات إلا ويعملون بها فتعلموا العلم والعمل بالقرآن معاً.

فالبشرية الحائرة تريد من أبناء هذا الدين أن ينتشلوها من القلق والتمزق والحيرة واليأس ليأخذوا بيدها إلى شاطىء السلام في هذه الدار، وإلى دار السلام في الدار الآخرة.

فالبشرية التي تتأرجح على شفير الفناء ـ الآن ـ تتلمس المخرج من هذا الديجور الذي تتخبط فيه، ومن هذه المفازة المهلكة التي تضرب فيها،

ولا يملك أحد ـ كائناً من كان ـ أن يؤدي دور الإنقاذ إلا نحن المسلمين الذين يعرفون حقيقة هذا الدين والمستعدين أن يدفعوا تكاليف الإنقاذ مهما جلّت التضحيات وعظمت التكاليف ويهظت الأثمان.

والحق أن هذا المعهد العتيد بإمكانه أن يؤدي دوراً كبيراً في هذا المضمار بشرط واحد. إذا استعد رجاله وأبناؤه أن يدفعوا الثمن وأن يواصلوا المسيرة على درب هذا الدين مهما اعترضهم من عقبات ومهما ذاقوا في هذا السبيل من ويلات ومهما دفعوا من أموال، ومهما واجههم من أهوال.

وليس من طريق آخر: إما العودة إلى الله، وإما الفناء المحقق: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا أَمْثَٰلَكُم﴾ [محمد ٤٧/٣٨].

وسواء رضينا أم كرهنا فنحن مسؤولون عن البشرية يوم الدين، وماذا عسانا قد قدمنا لها ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة ٢/١٤٣] ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزخرف ٤٣/٤٤].

فأما أن نأخذ بيد هذه الإنسانية الضالة إلى هذا الدين بعد أن نكون قد عزمنا العزم الأكيد على إنشاء هذا الدين في الأرض من جديد، وبعد أن نقيمه في حياتنا وأنفسنا، فإذا قدنا المسيرة على هذا النحو فلنا أجرنا وأجر من اقتفى أثرنا إلى يوم الدين.

وإلا فسنحمل أوزارنا كاملة يوم القيامة، وأوزار هذه البشرية التي لا تعرف عن دين الله شيئاً. فنحن ـ وفي هذه الحالة ـ نقوم بدور إخفاء النور الذي ينير سبل الناس جميعاً. فنعيش في الظلمات ومن ثم يعم الظلام كل الأرض: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور ٢٤/٤٠].

وكبداية عملية بإمكاننا أن نبدأ بها أن نعود إلى هذا القرآن فننهل منه وإلى السنة المشرفة فنتمثل بها، ويكفينا في بداية الطريق أن نعرف هذا الجيل على القرآن والسنة. . غير غافلين عن أسرنا وأبنائنا فنأخذ بأيديهم أولاً.

ولا بد من كثرة تلاوة القرآن في بداية الطريق ومحاولة الحفظ، والامتثال لكل أمر ونهي. مركزين أولاً على العقيدة كما بناها القرآن في نفوس الرعيل الأول. حتى يستقر هذا الأمر في القلب استقراراً مكيناً، وتتضح العلاقة بين العبد وخالقه. فنحن في هذه الأرض غرباء، نعيش على ظهرها قليلاً ثم نعود إلى الخالق المالك الرازق. ووظيفتنا في هذه الأرض - التي هي من ملك الله - هي العبادة. فنحن عبيد لله نأكل من رزقه ونسكن في ملكه، وبيده صنعنا وهو تكفل بحياتنا وآجالنا. فبديهة لا بد أن يكون أمره هو النافذ فينا، فيجب التزامه والوقوف عند حدوده.

وأخيراً أضرع إلى الله أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، ويرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه إنه قريب مجيب.

وسبحانك اللهم وبحمدك، أشهد أن لا إله إلا أنت، أستغفرك وأتوب إليك.

﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾.

❁ ❁ ❁

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الأعـــلام

١ - ابن أبان.

هو عيسى بن أبان القاضي المحدث توفي سنة ٢٢١هـ قال هلال بن يحيى: ما في الإسلام قاض أفقه من عيسى وله كتاب الحج[١].

٢ - أبو بكر بن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي.

قال أبو الزناد: هو أحد الفقهاء السبعة، قال ابن حراشي: هو أحد أئمة المسلمين، وقال الواقدي: كان ثقة فقيهاً عالماً سخياً كثير الحديث وكان يسمى راهب قريش توفي سنة ٩٤هـ في الأصح[٢].

٣ - أبو سلمة بن عبدالرحمن بن عوف.

أحد الأعلام، قال ابن سعد: كان ثقة فقيهاً كثير الحديث، ونقل الحاكم أبو عبدالله أنه أحد الفقهاء السبعة عن أكثر أهل الأخبار مات سنة ٩٤هـ[٣].

٤ - حسام الدين الأخسيكتي المتوفى سنة ٦٤٤هـ.

هو أبو عبدالله محمد بن محمد بن عمر الحسام الأخسيكتي صاحب المختصر في أصول الفقه[٤].

---

(١) انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ج٣/٩٠.
(٢) انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٢/٧٢، وطبقات الفقهاء ص٥٩.
(٣) انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٢/٧٣، وطبقات الفقهاء ص٦١.
(٤) انظر تاج التراجم ص٥٧.

٥ - **الإزميري المتوفى سنة ١١٠٢هـ.**

هو سليمان الإزميري الحنفي، ألف تآليف مفيدة منها: حاشية على شرح العلامة محمد بن فراموز المعروف بملا خسرو على مختصره في علم الأصول المسمى مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول[١].

٦ - **أبو إسحاق الإسفراييني المتوفى سنة ٤١٨هـ.**

هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني الفقيه الشافعي الأصولي الملقب بركن الدين. ولد بإسفرايين. صار من أعلام الأصوليين، والمتكلمين، والمحدثين حتى اعتبر من مجتهدي المذهب وتتلمذ عليه كثيرون منهم: القاضي أبو الطيب الطبري، وأكثر الحافظ البيهقي الرواية عنه في تصانيفه، وانتخب عنه أبو عبدالله الحاكم النيسابوري عشرة أجزاء وذكره في تاريخه.

ألف كتاب «الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين»، وله رسالة في أصول الفقه[٢].

٧ - **أبو حامد الإسفراييني سنة ٣٤٤ - ٤٠٦هـ.**

هو أبو حامد أحمد بن أبي طاهر محمد بن أحمد الإسفراييني الفقيه الشافعي الأصولي ولد بإسفرايين وهي بلدة من نواحي نيسابور، انتقل إلى بغداد وعمره عشرون عاماً، وآراؤه في الأصول مبثوثة في الكتب الموجودة بأيدينا وقد صنف كتاباً في هذا العلم إلا أنه لم يصلنا وألف في الفقه تعليقة كبرى، وشرح مختصر المزني[٣].

---

(١) انظر الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١١٧/٣.

(٢) الفتح المبين ٢٢٨/١ - ٢٢٩، طبقات الفقهاء ١٢٦ - ١٢٧، طبقات الشافعية الكبرى ٢٥٦/٤ - ٢٦٢، البداية والنهاية ٢٤/١٢، وفيات الأعيان ٦/١.

(٣) انظر الفتح المبين ٢٢٤/١ - ٢٢٥، طبقات الفقهاء ١٢٣ - ١٢٤، طبقات الشافعية الكبرى ٦١/٤ - ٧٤، البداية والنهاية ٢/١٢ - ٣، وفيات الأعيان ٣٣/١ - ٣٤، معجم البلدان ١٧٨/١.

٨ ـ **أصبغ بن الفرج المصري.**

مولى عبدالعزيز بن مروان، سكن الفسطاط، روى عن الدراوردي ويحيى بن سلام وغيرهم، ورحل لمالك فدخل المدينة يوم مات فأخذ عن ابن القاسم وابن وهب وأشهب، كان فقيه البلد ماهراً في فقهه، طويل اللسان حسن القياس نظاراً من أفقه هذه الطبقة، أجل أصحاب ابن وهب وكان كاتباً له صديقاً ثقة، قال ابن وهب: لولا أن تكون بدعة لصورناك كما تصور الملوك يا أصبغ، وقال ابن الماجشون: ما أخرجت مصر مثله. قيل له: ولا ابن القاسم قال: ولا ابن القاسم. روى عنه البخاري وأبو حاتم. توفي سنة ٢٢٥هـ(١).

٩ ـ **إمام الحرمين سنة ٤١٩ ـ ٤٧٨هـ.**

هو أبو المعالي عبدالملك بن أبي محمد عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجويني، الأصولي، الفقيه، الشافعي، الملقب بضياء الدين (وجوين ناحية نيسابور)، ويعرف بإمام الحرمين لأنه سافر إلى الحجاز، وجاور بمكة والمدينة أربع سنين يدرس العلم، ويفتي، ويجمع طرق المذهب.

ومن مصنفاته: النهاية في الفقه، والبرهان، وتلخيص الغريب والإرشاد في أصول الفقه، والورقات فيه أيضاً، والرسالة النظامية(٢).

١٠ ـ **أبو الحسن الآمدي سنة ٥٥١ ـ ٦٣١هـ.**

هو أبو الحسن علي بن أبي علي بن سالم التغلبي الفقيه الأصولي الملقب بسيف الدين.

كان حنبلياً ثم تمذهب بالمذهب الشافعي وبرع في الخلاف، وتفنن في علم النظر وأحكم أصول الفقه.

---

(١) انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ص٩٧ ج٣.

(٢) الفتح المبين ١/٢٦٠ ـ ٢٦٢، طبقات الشافعية الكبرى ٥/١٦٥ ـ ٢٢٢، شذرات الذهب ٣/٣٥٨، وفيات الأعيان ١/٥١٤ ـ ٥١٦، البداية والنهاية ١٢/١٢٨ ـ ١٢٩.

من تصانيفه: الإحكام في أصول الأحكام ومنتهى السؤل في الأصول وأبكار الأفكار في الكلام، ودقائق الحقائق في الحكم(١).

١١ ـ ابن أمير الحاج المتوفى سنة ٨٨٩هـ.

هو محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير الحاج الحلبي الملقب بشمس الدنيا الفقيه الحنفي الأصولي، كان صدراً من صدور علماء الحنفية، وأخذ عنه كثيرون، ومن تصانيفه: شرح التحرير في أصول الفقه، وحلية المجلى في الفقه(٢).

١٢ ـ أمير كاتب بن أمير عمر العميد سنة ٦٨٥ ـ ٧٥٨هـ.

الفارابي الأتقاني المعروف بأبي حنيفة الأصغر.

هو قوام الدين أبو حنيفة أمير كاتب بن أمير عمر العميد بن أمير غازي الفارابي الأتقاني الحنفي، ولد بأتقان ـ قصبة بفاراب، وفاراب ناحية وراء نهر سيحون ـ. درس في دار الحديث الظاهرية بعد وفاة الذهبي، وتولى القضاء ببغداد بعد أن رحل إليها.

كان شديد التعصب للمذهب الحنفي حتى أنه ادعى بطلان صلاة من رفع يديه في غير تكبيرة الإحرام، وصنف في ذلك مصنفاً، من مؤلفاته: غاية البيان (شرح به الهداية)، والتبيين (شرح به المنتخب لحسام الدين الأخسيكتي) في الأصول(٣).

١٣ ـ الإمام أبو عمرو عبدالرحمن بن عمر بن يحمد الأوزاعي سنة ٨٨ ـ ١٥٧هـ.

إمام أهل الشام في زمنه بلا مدافعة ولا مخالفة، كان يسكن دمشق

---

(١) انظر: الفتح المبين ٥٧/٢ ـ ٥٨، وفيات الأعيان ٢/٢ ـ ٣، شذرات الذهب ١٤٤/٥، تراجم رجال القرنين السادس والسابع ١٦١.

(٢) انظر: الفتح المبين ٤٧/٣، شذرات الذهب ٣٢٨/٧، البدر الطالع ٢٥٤/٢.

(٣) انظر: الفتح المبين ١٧٢/٢ ـ ١٧٣، تاج التراجم ص١٨، بغية الوعاة للسيوطي ٤٥٩/١ ـ ٤٦٠، شذرات الذهب ١٨٥/٦، البدر الطالع ١٥٨/١ ـ ١٥٩.

خارج باب الفراديس ثم تحول إلى بيروت فسكنها مرابطاً إلى أن مات بها، وأصله من ولد سيبان (بفتح السين المهملة قبل الياء) وقال أبو زرعة: أصله من سبي السند وكان قد سكن في بني أوزاع بن مرثد بطن في اليمن فنسب إليهم، الإمام العلم كان نهاء عن المنكر لا يخاف في الله لومة لائم قال النووي: قد انعقد الإجماع على جلالته وإمامته وعلو مرتبته وكمال فضيلته.

ومن أقواله: «إذا بلغك عن رسول الله ﷺ حديث فإياك أن تقول بغيره، فإنه كان مبلغاً من الله»[1].

١٤ ـ **أكمل الدين البابرتي الحنفي سنة ٧١٤ ـ ٧٨٦هـ.**

هو أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود البابرتي، الفقيه الحنفي الأصولي ولد ببارتا وإليها نسب وهي ناحية من نواحي بغداد، وأخذ العلم عن ابن عبدالهادي وأبي حيان النحوي.

من مصنفاته: العناية شرح الهداية، وشرح تلخيص الجامع الكبير، وشرح مختصر ابن الحاجب، وشرح على أصول البزدوي، وحاشية على الكشاف. توفي بالقاهرة[2].

١٥ ـ **أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ.**

هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري المالكي الفقيه المتكلم الأصولي المعروف بالباقلاني نسبة إلى الباقلا على غير قياس. كان فقيهاً بارعاً، ومحدثاً حجة ومتكلماً على مذهب أهل السنة وطريقة الأشعرية انتهت إليه رئاسة المالكيين بالعراق في عصره.

له كثير من المصنفات: منها كتاب الإبانة، والإمامة الكبيرة، وإعجاز

---

(١) انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ص١٤٥، جـ٢ الإمام عبدالرحمن الأوزاعي لطه الولي.

(٢) انظر: الفتح المبين ٢٠١/٢، تاج التراجم ص٦٦، بغية الوعاة للسيوطي ٢٣٩/١ ـ ٢٤٠، الدرر الكامنة لابن الحجر ١٨/٥.

القرآن والتمهيد في أصول الفقه، والمقنع في أصول الفقه أيضاً[1].

١٦ ـ البخاري سنة ١٩٤ ـ ٢٥٦هـ.

هو أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة الجعفي مولاهم، إمام المحدثين وشيخ حفاظ زمانه على الإطلاق. ولد في بخارى، وبدأ يحفظ الحديث وهو دون العشر سنين ورحل في طلبه حتى طاف أشهر الأمصار الإسلامية.

سمع مرة شيخة إسحاق بن راهويه يقول لتلاميذه: «لو جمعتم كتاباً مختصراً لصحيح سنة رسول الله ﷺ؟ قال البخاري: فوقع ذلك في قلبي فأخذت في جمع الجامع الصحيح» وقد جمعه ومحصه في ستة عشر عاماً، وما وضع فيه حديثاً إلا بعد أن يغتسل ويصلي ركعتين ثم يستخير الله تعالى في وضعه، وكان يشترط اتصال السند المتوافر في رجاله العدالة والضبط واللقيا والسماع. جمع فيه (٧٣٩٧) حديثاً بالمكرر سوى المعلقات والمتابعات والموقوفات، وبغير المكرر من المتون الموصولة تبلغ أحاديثه (٢٦٠٢) حديثاً. وقد استحسنه الحفاظ حتى قال فيه الذهبي: «وأما جامع البخاري الصحيح، فأجل كتب الإسلام بعد كتاب الله تعالى» وقد بلغ من تلقاه منه نحو مائة ألف، وقد شرحه اثنان وثمانون عالماً كما ذكر صاحب كشف الظنون[2].

وله غير الجامع الصحيح كتاب الأدب المفرد، والتاريخ الكبير.

ومن تلاميذه: الحافظ أبو عيسى الترمذي، وأبو عبدالله المروزي، وابن خزيمة وغيرهم.

---

(١) انظر: الفتح المبين ج ١//٢٢١ ـ ٢٢٣، وفيات الأعيان ٢٧٨/٢ ـ ٢٧٩، شذرات الذهب ١٦٨/٣، البداية والنهاية ٣٥٠/١١ ـ ٣٥١.

(٢) انظر السنة ومكانتها في التشريع للسباعي ٤٠٦، مقدمة الأدب الفرد، التاج المكلل ص١٠٦ ـ ١٠٨، مقدمة نيل الأوطار ص١٨ ـ ١٩، طبقات الشافعية الكبرى ٢١٢/٢ ـ ٢٤١، تذكرة الحفاظ ٥٥٥/٢ ـ ٥٥٧، شذرات الذهب ١٣٤/٢، طبقات الحنابلة ٢٠١ ـ ٢٠٣.

١٧ ـ القاضي البيضاوي توفي سنة ٦٨٥هـ.

هو أبو الخير عبدالله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي الشافعي، ويلقب بناصر الدين ويعرف بالقاضي، ولد في المدينة البيضاء بفارس قرب شيراز وإليها نسب.

كان ـ رحمه الله ـ فقيهاً، أصولياً، متكلماً، مفسراً، محدثاً ألف كتباً منها: منهاج الوصول إلى علم الأصول، وله عليه شرح، وله مختصر الكشاف في التفسير، وأنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي وشرح المصابيح في الحديث. توفي بتبريز(١).

١٨ ـ أبو بكر البيهقي سنة ٣٨٤ ـ ٤٥٨هـ.

هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبدالله بن موسى الفقيه الشافعي المحدث الأصولي ولقبه الحافظ البيهقي، (وبيهق: قرى مجتمعة بنواحي نيسابور). تلقى العلم على الحاكم أبي عبدالله النيسابوري وأبي بكر بن فورك ورحل في طلبه إلى بغداد وخراسان والحجاز.

يقال أن تصانيفه بلغت ألف جزء أهمها: السنن الكبرى، والمعرفة بالسنة والآثار، والأسماء والصفات، ودلائل النبوة وشعب الإيمان، ومناقب الشافعي، قال إمام الحرمين في حقه: «ما من شافعي إلا وللشافعي عليه منة إلا البيهقي فإن له على الشافعي منة، لنصرته مذهبه بقوة»(٢).

١٩ ـ الترمذي سنة ٢٠٩ ـ ٢٧٩هـ.

هو أبو عيسى عمر بن عيسى بن سورة السلمي.

---

(١) انظر: الفتح المبين ٨٨/٢، شذرات الذهب ٣٩٢/٥، البداية والنهاية ٣٠٩/١٣.

(٢) انظر الفتح المبين ج٢٤٩/١ ـ ٢٥٠، التاج المكلل ٢٨ ـ ٣٠، طبقات الشافعية ٨/٤ ـ ١٦، البداية والنهاية ٩٤/١٢ ـ تذكرة الحفاظ ١١٣٢/٣ ـ ١١٣٥، معجم البلدان ٥٣٨/١، وفيات الأعيان ٣٥/١، شذرات الذهب ٣٠٤/٣، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة لمحمد الكتاني ص٢٦.

أخذ الحديث عن كثيرين، منهم: قتيبة بن سعيد، والإمام البخاري، وغيرهما. ألف الترمذي جامعه على أبواب الفقه وغيره، واشتمل على الصحيح والحسن، والضعيف. مع بيان درجة كل حديث في موضعه، وبيان وجه ضعفه، وبين مذاهب الصحابة وعلماء الأمصار في المسائل التي عقد لها أبواباً(1).

٢٠ ـ سعد الدين التفتازاني سنة ٧١٢ ـ ٧٩١هـ.

هو مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني، الملقب بسعد الدين، الشافعي الأصولي، المفسر، المتكلم، المحدث، الأديب. ولد بتفتازان من بلاد خراسان. أخذ عن القطب والعضد وأخذ عنه جمع كثير.

من مصنفاته: التلويح في كشف حقائق التنقيح في الأصول، وشرح على العقائد النسفية، وحاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب(2).

٢١ ـ محمد بن عبدالله الخطيب التمرتاشي سنة ٩٣٩ ـ ١٠٠٤هـ.

هو محمد بن عبدالله بن أحمد الخطيب بن إبراهيم الخطيب بن محمد الخطيب التمرتاشي ـ نسبة إلى تمرتاش بفتحتين فسكون قرية من قرى خوارزم ـ الحنفي المذهب، ولد بغزة. أخذ العلم عن محمد بن المشرقي الغزي، وزين بن نجيم، وأخذ عنه ابناه صالح، ومحفوظ.

من مؤلفاته: كتاب الوصول إلى قواعد الأصول، وشرح مختصر المنار(3).

٢٢ ـ تقي الدين بن تيمية سنة ٦٦١ ـ ٧٢٨هـ.

هو أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية الحراني

---

(1) انظر: السنة ومكانتها للسباعي ٤١٣، التاج المكلل ص١١٢ ـ ١١٣، مقدمة نيل الأوطار ص٢٠ ـ ٢١، البداية والنهاية ٦٦/١١ ـ ٦٧، وفيات الأعيان ٦٣٣/٢ ـ ٦٣٦ .شروط الأئمة الستة ص٦.

(2) انظر: الفتح المبين ٢٠٦/٢، التاج المكلل ٤٧١ ـ ٤٧٢، الدرر الكامنة ١١٩/٥ ـ ١٢٠، البدر الطالع ٣٠٣/٢ ـ ٣٠٦.

(3) انظر: الفتح المبين ٨٦/٣.

الدمشقي الملقب بتقي الدين. تلقى العلم عن أبيه، وعن شمس الدين أبي قدامة، والمجد بن عساكر. وحفظ الكتب الستة والمسانيد كان محدثاً حافظاً، أصولياً، نحوياً، خطيباً، أديباً. وكان شجاعاً في الحق لا يخشى فيه لومة لائم مجاهداً بنفسه وبلسانه، ناصراً للسنة محيياً مذهب السلف مجتهداً مطلقاً. وقد امتحن هو وبعض تلاميذه بسبب آرائه العلمية الجريئة وسجن عدة مرات حتى لقد قبض وهو مسجون في قلعة دمشق، وكان رحمه الله يقول: «ما يصنع أعدائي بي، أنا بستاني في صدري أين رحت فهو معي، إن حبسي خلوة، وقتلي شهادة، وإخراجي من بلدي سياحة».

من مؤلفاته: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، فتاوى ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، نقض المنطق، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. وله في أصول الفقه مباحث قيمة[1].

٢٣ ـ ثعلبة بن حاطب.

يوجد شخصان أحدهما هو ثعلبة بن حاطب بن عمرو بن عبيد بن أمية بن مالك الأنصاري وقد شهد بدراً وقيل استشهد في أحد.

والآخر هو ثعلبة بن حاطب أو ثعلبة بن أبي حاطب الأنصاري ذكر فيمن بنى مسجد الضرار، وروي أنه هو الذي نزل فيه قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُم مِّن فَضْلِهِۦ بَخِلُوا۟ بِهِۦ وَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٧٦﴾ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِى قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُۥ بِمَآ أَخْلَفُوا۟ ٱللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا۟ يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾﴾.

---

(١) انظر: الفتح المبين ١٣٠/٢ ـ ١٣٣، التاج المكلل ٤٢٠ ـ ٤٣١، الذيل على طبقات الحنابلة ٣٨٧/٢ ـ ٤٠٨، الدرر الكامنة ١٥٤/١ ـ ١٧٠، آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي لمحمد المبارك (دار الفكر). فوات الوفيات ٦٢/١ ـ ٨٢، شذرات الذهب ٨٠/٦، البداية والنهاية ١٣٥/١٤ ـ ١٤٠.

وقد ذكر القصة كثير من المفسرين وملخصها: «أن ثعلبة هذا سأل النبي ﷺ أن يدعو الله أن يرزقه مالاً، فحذره من فتنته، ولكنه وعد أن يؤدي حق الله فيه، فدعا له النبي ﷺ فرزقه الله مالاً كثيراً فافتتن به حتى ألهاه عن حضور الجمعة والجماعة ورفض إخراج زكاته، ثم أراد أن يعطيها لأبي بكر، وعمر، وعثمان، كل في خلافته فرفض وتوفي في خلافة عثمان».

ولقد وهم كثير من المفسرين إذ جعلهما شخصاً واحداً ونسب إليه هذه القصة، ولكن مما يثبت أنهما شخصان أن الأول شهد بدراً، وقد قال النبي ﷺ: «**لا يدخل النار أحد شهد بدراً والحديبية**» وحكى عن ربه أنه قال لأهل بدر: «**اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم**» إذن فهم معصومون من موجبات النار ومنها النفاق.

ثانياً: أنه استشهد في أحد وقد كانت في سنة ثلاث فكيف عاصر أبا بكر وعمر وعثمان في خلافتهم؟

ثالثاً: إن الآية الكريمة ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَـٰهَدَ ...﴾ تتحدث عن فرد أو أفراد عاهدوا الله ثم نكثوا، إذن لا بد وأن تكون ثمة حادثة لها أبطال من المنافقين هي سبب نزول هذه الآية، وهذا يثبت وجود ثعلبة الثاني المنافق كما قرر المؤرخون والمفسرون والله أعلم، وإلى هذا يميل ابن حجر(١).

٢٤ ـ الإمام سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري.

نسبة إلى ثور بن عبد مناة قبيلة من مضر، أحد الأئمة الأعلام وإمام الكوفة والعراق، من أتباع التابعين قال فيه ابن عيينة ما رأيت أعلم بالحلال والحرام منه وقال العجلي: كان لا يسمع شيئاً إلا حفظه، وقال: ما استودعت قلبي شيئاً فخانني فيه، روى عن أعلام التابعين

---

(١) راجع الإصابة ٢٠٦/١، وابن جرير ١٩٠/١٠، والقرطبي ٢٠٩/٨، وابن كثير ٣٧٤/٢، ومفاتيح الغيب ٣٧٤/٤، وأسباب النزول للواحدي ٢٥٢، والقاسمي ٣٢٠٨/٨ ـ ٣٢١٠.

كالأسود بن يزيد وزيد بن أسلم وخلائق، وروى عنه من أشياخه الأعمش وابن عجلان ومن أقرانه شعبة ومالك. قال ابن المبارك ما كتبت عن أفضل منه قيل روى عنه عشرون ألفاً. توفي سنة ١٦١هـ[١].

٢٥ ـ **أبو هاشم الجبائي المتوفى سنة ٣٢١هـ.**

هو أبو هاشم عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب بن سلام بن خالد بن حمر بن أبان (مولى عثمان بن عفان) ولقبه الجبائي نسبة إلى قرية من قرى البصرة. وأخذ علم الكلام عن أبي يوسف يعقوب بن عبدالله الشمام البصري ـ رئيس المعتزلة بالبصرة ـ وقد ترأس أبو هاشم طائفة من المعتزلة لقبت (بالبهشمية) وقد ألف كتباً كثيرة منها: الجامع الكبير وكتاب الاجتهاد[٢].

٢٦ ـ **أبو بكر الجصاص الحنفي سنة ٣٠٥ ـ ٣٧٠هـ.**

هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي الملقب بالجصاص ـ نسبة إلى العمل بالجص ـ إمام الحنفية في عصره ببغداد. أخذ العلم عن أبي الحسن الكرخي وكثيرين، وأكثر الرواية عن عبدالباقي بن قانع في كتاب (أحكام القرآن).

من مؤلفاته: أصول الجصاص (وهو مقدمة لأحكام القرآن) وكتاب أحكام القرآن[٣].

٢٧ ـ **أبو الفتح عثمان بن جنى مملوك رومي.**

من أهل الموصل أحذق أهل الأدب وأعلمهم بالعربية. صاحب كتاب الخصائص ومحاسن العربية سر الصناعة وغيرها وعلمه بالصرف أقوى

---

(١) انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٤٦ جـ٢، وطبقات الفقهاء ص٨٤.
(٢) انظر: الفتح المبين ١/١٧٢ ـ ١٧٣، وفيات الأعيان ١/٥٢٤.
(٣) انظر: الفتح المبين ١/٢٠٣ ـ ٢٠٥، تاج التراجم في طبقات الحنفية ٦، طبقات الفقهاء ١٤٤، البداية والنهاية ١١/٢٩٧.

من النحو توفي سنة ٣٩٢هـ[١].

٢٨ ـ **أبو النصر إسماعيل بن حماد الجوهري.**

التركي الفارابي مؤلف كتاب الصحاح الذي هو بمنزلة البخاري عند المحدثين في اللغة. توفي سنة ٣٩٤هـ[٢].

٢٩ ـ **ابن الحاجب سنة ٥٧٠ ـ ٦٤٦هـ.**

هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، ويلقب بجمال الدين ويشتهر بابن الحاجب (وكان أبوه حاجباً للأمير عز الدين يوسك الصلاحي) تفقه على مذهب الإمام مالك، وتعلم القراءات على الإمام الشاطبي، وأخذ عن أبي الحسن الشاذلي. كان فقيهاً، أصولياً، متكلماً.

ومن مصنفاته: منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، ومختصر منتهى السول والأمل[٣].

٣٠ ـ **ابن حجر سنة ٧٧٤ ـ ٨٥٢هـ.**

هو أحمد بن علي بن محمد شهاب الدين المصري الشافعي، ويلقب بشيخ الإسلام، وبالحافظ تفقه على الأنباسي والبلقيني، وعكف على الزين العراقي وانتفع به، وقد رحل في طلب العلم إلى الحجاز والشام والعراق، تولى القضاء بمصر مدة تزيد على إحدى وعشرين سنة، ووعظ الناس في المحافل والمجتمعات حتى ذاع صيته وقصده الناس من كل مكان.

من مصنفاته: فتح الباري شرح صحيح البخاري، وهو أعظم وأجل الشروح على البخاري، والإصابة في تمييز الصحابة، وبلوغ المرام،

---

(١) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ص١٠٤ ج٢.

(٢) انظر الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٠٥ ج٢.

(٣) انظر: الفتح المبين ٦٥/٢ ـ ٦٦، وفيات الأعيان ٥٦٣/١ ـ ٥٦٤، البداية والنهاية ١٧٦/١٣، تراجم رجال القرنين السادس والسابع ١٨٢.

والدرر الكامنة بأعيان المائة الثامنة، وتخريج الكشاف[١].

٣١ ـ **ابن حزم سنة ٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ.**

هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد (مولى يزيد بن أبي سفيان بن صخر بن حرب بن أمية). ولد بقرطبة بالأندلس.

نشأ شافعي المذهب، ثم انتقل إلى المذهب الظاهري، ونصره بقوة، وكان ـ رحمه الله ـ فقيهاً، مفسراً، محدثاً، أصولياً، متكلماً، كان لاذعاً في نقده للأئمة المخالفين لرأيه.

من مصنفاته: مسائل في أصول الفقه، الإحكام في أصول الأحكام، المحلى، الفصل في الملل والنحل[٢].

٣٢ ـ **الحسن بن أحمد بن عبدالغفار أبو علي الفارسي الشهير** أوحد زمانه في العربية يقدمه تلاميذه على المبرد وأنجب تلاميذ عظاماً، له الإيضاح في النحو والتكملة في الصرف وله غيرهما كثير. وتوفي سنة ٣٧٧هـ[٣].

٣٣ ـ **الحسن بن أبي الحسن سيار أو يسار.** (بتقديم المثناة أو تأخيرها) البصري. مولى زيد بن ثابت أو أم سلمة والربيع بنت النضر، الإمام أحد أئمة الهدى والسنة روى عن نحو مائة وعشرين من الصحابة منهم عثمان ـ وحضر معه يوم الدار. وعلي ـ على خلاف ـ فيه ورجح

---

(١) التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣ .مقدمة (هدي الساري مقدمة فتح الباري) ص٨ ـ ١٠، مقدمة (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٩/١ ـ ١٤، الضوء اللامع للسخاوي ٣٦/٢ ـ ٤٠، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني ٨٧/١ ـ ٩٢.

(٢) انظر: الفتح المبين ٢٤٣/١ ـ ٢٤٤، التاج المكلل ٨٧ ـ ٩٢، وفيات الأعيان ٢١/٢ ـ ٢٤، البداية والنهاية ٩١/١٢ ـ ٩٢.

(٣) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ص١٠٤ جـ٢.

السيوطي في فتاويه سماعه منه وأدرك سبعين بدرياً أكثر لباسهم الصوف كما قال في الحلية. ألف ابن الجوزي في مناقبه كتاباً، قال ابن سعد: كان إماماً جامعاً رفيعاً ثقة مأموناً عابداً ناسكاً كثير العلم فصيحاً جميلاً وسيماً من أشجع أهل زمانه توفي سنة ١١٠هـ(١).

٣٤ ـ أبو الحسين البصري سنة ٤٣٦.

هو أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري أحد أئمة الاعتزال. ولد بالبصرة ونشأ بها، ثم رحل إلى بغداد.

وقد ترك أبو الحسين بصماته على علمي الأصول والكلام حتى اليوم يشهد لذلك كتاب المعتمد في الأصول وهو كتاب كبير اعتمد عليه الفخر الرازي في تأليف كتابه المحصول، ولأبي الحسين أيضاً: شرح الأصول الخمسة(٢).

٣٥ ـ أبو سعيد الخادمي.

هو أبو سعيد محمد بن مصطفى بن عثمان الخادمي الفقيه الحنفي الأصولي الصوفي عاش في القرن الثاني عشر الهجري، تلقى العلوم على كبار علماء عصره. تخرج عليه كثير من التلاميذ منهم ولده مصطفى الخادمي.

من مؤلفاته: البريقة المحمودية في شرح الطريقة المحمدية في التصوف، وحاشية على درر الحكام شرح غرر الأحكام في فقه الحنفية، ومجامع الحقائق في الأصول. وقد توفي في نفس القرن(٣).

٣٦ ـ خارجة بن زيد بن ثابت.

أحد الفقهاء السبعة أدرك زمن عثمان بن عفان وقد علمت من هو

---

(١) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ص٧٧ جـ٢، طبقات الفقهاء ص١٧.

(٢) انظر: الفتح المبين ٢٢٧/١، وفيات الأعيان ٢٧٩/٢، شذرات الذهب ٢٥٩/٣، البداية والنهاية ٥٣/١٢ ـ ٥٤.

(٣) انظر: الفتح المبين ١١٦/٣.

والده صحبة وعلماً. مات سنة ١٠٠هـ[١].

٣٧ ـ **جلال الدين الخبازي سنة ٦١٠ ـ ٦٧١هـ.**

هو أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي الججندي الحنفي الأصولي ويلقب بجلال الدين.

أخذ عن علاء الدين بن عبدالعزيز البخاري وغيره وأخذ عنه أحمد بن مسعود، وداود الرومي وغيرهما.

من مصنفاته: شرح الهداية، والمغني في الأصول[٢].

٣٨ ـ **الخليل بن أحمد الأزدي الفراهيدي سيد علم الأدب.**

الإمام العظيم المتوفى سنة ١٧٠هـ (سبعين ومائة) الذي كان في عصره ملك وهو أحد مفاخر العرب فقد اخترع علم العروض بعد تمهره في علم الموسيقى وبه استعان عليه وهو أول من ألف في اللغة له كتاب العين الشهير وباختراعه لصنيعه تهيأ ضبط اللغة ولولاه لضاعت لكن بعض تلاميذه أفسدوه بعده ولذا يذكر الناس نسبته إليه كان من أزهد العلماء في الدنيا وأكثرهم تواضعاً وذكاؤه يضرب به المثل[٣].

٣٩ ـ **الدارقطني سنة ٣٠٦ ـ ٣٨٥هـ.**

هو أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي البغدادي «الدارقطني» ـ نسبة إلى دار القطن: محلة كبيرة ببغداد ـ الحافظ المشهور كان عالماً حافظاً فقيهاً على مذهب الإمام الشافعي وهو أمير المؤمنين في الحديث. صنف كتاب «السنن»، و«المختلف والمؤتلف» و«المسند» و«العلل» قال الحافظ عبدالغني: «أحسن الناس

---

(١) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ص٧٢ جـ٢، طبقات الفقهاء ص٦٠، كتاب الشهاوي في علوم الحديث ص٢٥٦.

(٢) انظر: الفتح المبين ٧٩/٢، تاج التراجم ٤٧، البداية والنهاية ٣٣١/١٣، شذرات الذهب ٤١٩/٥.

(٣) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ص١٠٢ جـ٢.

كلاماً على حديث رسول الله ﷺ ثلاثة: ١ ـ علي بن المديني في وقته، ٢ ـ موسى بن هارون في وقته، ٣ ـ الدارقطني في وقته»[(١)].

٤٠ ـ **أبو داود الطيالسي.**

مولى آل الزبير الطيالسي البصري أحد الأعلام الحافظ، قال فيه وكيع: هو جبل العلم روي أنه حدث بأربعين ألف حديث من حفظه، ومسنده أول مسند وضع في الإسلام، كما في المنح البادية قال في كشف الظنون: والذي حمله على هذا تقدم عصره على من صنف المسانيد وليس هو من تصنيفه وإنما بعض الحفاظ الخراسانيين جمع فيه ما رواه يوسف بن حبيب خاصة عن أبي داود ولأبي داود أحاديث أخرى قدره أو أكثر. توفي سنة ٢٠٤هـ[(٢)].

٤١ ـ **أبو داود سنة ٢٠٢ ـ ٢٧٥هـ.**

هو أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو بن عمران الأزدي السجستاني ـ نسبة إلى سجستان وهو إقليم بين خراسان وكرمان ـ.

أخذ الحديث عن الإمام أحمد، وابن أبي شيبة، وقتيبة بن سعيد وغيرهم، وأخذ عنه النسائي، والترمذي، وروى عنه الإمام أحمد حديثاً واحداً ـ حديث العتيرة. انتخب سننه من بين خمسمائة ألف حديث فبلغت أربعة آلاف وثمانمائة حديث، وقصرها على أحاديث الأحكام[(٣)].

---

(١) التاج المكلل ص٨٢ ـ ٨٣، طبقات الشافعية الكبرى ٣/٤٦٢ ـ ٤٦٦، البداية والنهاية ١١/٣١٧ ـ ٣١٨، تذكرة الحفاظ ٣/٩٩١ ـ ٩٩٥، شذرات الذهب ٣/١١٦، وفيات الأعيان ٢/٥ ـ ٦، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة ١٩.

(٢) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ص٢٠٣ ج٢.

(٣) انظر: السنة ومكانتها ٤١١، ومقدمة المنهل العذب المورود للسبكي، التاج المكلل ص٥٣ ـ ٥٤، مقدمة نيل الأوطار ص٢١ ـ طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٩٣ ـ ٢٩٦، البداية والنهاية ١١/٥٤ ـ ٥٦، تذكرة الحفاظ ٢/٥٩١ ـ ٥٩٣، شذرات الذهب ٢/١٦٧ ـ ١٦٨، طبقات الحنابلة ١١٨ ـ ١٢٠، وفيات الأعيان ١/٣٨١ ـ ٣٨٢، شروط الأئمة الستة ص٦.

٤٢ ـ داود الظاهري سنة ٢٠٢ ـ ٢٧٠هـ.

هو أبو سليمان داود بن علي بن داود بن خلف الأصبهاني ـ نسبة إلى أصبهان من بلاد فارس ـ.

أخذ العلم عن إسحاق بن راهويه، وأبي ثور، ومسدد بن مسرهد وغيرهم.

كان من كبار علماء بغداد في زمنه، كان متعصباً للشافعي أول الأمر ثم تزعم أهل الظاهر (وهم الذين يأخذون بظاهر النصوص ويرفضون التأويل، والقياس، والرأي).

وقد ألف في الأصول كتاب إبطال القياس، وكتاب الخبر الموجب للعلم وكتاب الحجة، وكتاب الخصوص والعموم، وكتاب المفسر والمجمل، وله كتب كثيرة، في أبواب الفقه، وفتاوى في مسائل كثيرة. وقد ظل مذهبه قوياً حتى القرن الخامس تقريباً[(١)].

٤٣ ـ ابن دقيق العيد ٦٢٥ ـ ٧٠٣هـ.

هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة القشيري المنفلوطي المصري القوصي المنشأ المالكي ثم الشافعي. ولد سنة ٦٢٥ بينبع وكان والده قاصداً الحج. أحاط بمذهب المالكية ثم انتقل إلى مذهب الشافعية فأحاط به كذلك. ومن شيوخه: الزكي المنذري، وابن عبدالسلام كان متبحراً في التفسير والحديث محققاً في المذهبين متقناً للأصلين والنحو واللغة.

صنف تصانيف كثيرة منها: الإمام والإلمام في أحاديث الأحكام وشرع في شرحه ولم يكمله، وله مقدمة المطرزي في أصول الفقه،

(١) الفتح المبين ١/١٥٩ ـ ١٦١، طبقات الفقهاء ٩٢ ـ وفيات الأعيان ١/٣١٢ ـ ٣١٣، البداية والنهاية ١١/٤٧ ـ ٤٨.

وشرح كتاب العمدة في الأحكام توفي بالقاهرة[1].

٤٤ ـ بدر الدين الزركشي سنة ٧٤٥ ـ ٧٩٤هـ.

هو أبو عبدالله محمد بن بهادر بن عبدالله التركي المصري الزركشي ـ نسبة إلى صنعة الزركشة التي كان يجيدها ـ وهو فقيه شافعي المذهب وأصولي ومحدث أيضاً، ولد بمصر، تلقى العلم عن البلقيني وسمع الحديث من ابن كثير وغيره.

له تصانيف كثيرة منها: البحر المحيط في الأصول (ثلاثة أجزاء مخطوط) وتشنيف المسامع بجمع الجوامع في الأصول أيضاً (مطبوع). والمنثور المعروف بقواعد الزركشي (مخطوط)[2].

٤٥ ـ زكريا الأنصاري سنة ٨٢٦ ـ ٩٢٦هـ.

هو زين الدين زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري السنيكي ثم الظاهري الشافعي. ولد بسنيكة من الشرقية وأخذ عن الحافظ ابن حجر وابن الهمام، والمناوي وغيرهم.

أخذ عنه كثيرون منهم: ابن حجر الهيثمي.

من مؤلفاته: أسنى المطالب في شرح روض الطالب، وله في الأصول حاشية على التلويح، وغاية الوصول شرح لب الأصول، ولب الأصول المختصر من جمع الجوامع[3].

---

(١) شذرات الذهب جـ٢/١٠٢ ـ ١٠٣، التاج المكلل ص٤٦١ ـ ٤٦٢، الدرر الكامنة ٢١٠/٤ ـ ٢١٤، البداية والنهاية ٢٧/١٤، البداية والنهاية ٢٧٤/١٤، شذرات الذهب ٥/٦، فوات الوفيات ٤٨٤/٢ ـ ٤٩٢، الوافي بالوفيات للصفدي ٢٤٧/١ ـ ٢٤٨، البدر الطالع ٢٢٩/٢ ـ ٢٣٢، تذكرة الحفاظ ١٤٨١/٤ ـ ١٤٨٤.

(٢) انظر: الفتح المبين ٢٠٩/٢، الدرر الكامنة ١٧/٤ ـ ١٨، شذرات الذهب ٣٣٥، الأعلام ٧٧/٣.

(٣) انظر: الفتح المبين ٦٨/٣ ـ ٦٩، شذرات الذهب ١٣٤/٨ ـ ١٣٦، البدر الطالع ٢٥٢/١ ـ ٢٥٣.

٤٦ ـ محمد بن مسلم بن عبيدالله بن شهاب الزهري.

هو أبو بكر المدني أحد الأئمة الأعلام، وعالم الحجاز والشام، وانتهت إليه رياسة العلم والفتيا في وقته فكان نظير ابن المسيب قبله، قال الليث: ما رأيت عالماً قط أجمع من الزهري، وقال أيوب: ما رأيت أعلم منه، وقال مالك: ما له في الناس نظير وهو معدود من صغار التابعين، أدرك عشرة من الصحابة وتوفي سنة ١٢٤هـ(١).

٤٧ ـ ابن الساعاتي توفي سنة ٦٩٤هـ.

هو أحمد بن علي بن ثعلب مظفر الدين، المعروف بابن الساعاتي الحنفي مذهبا البعلبكي أصلاً ـ نسبة إلى بعلبك من مدن الشام ـ البغدادي المنشأ.

كان حافظاً، متقناً في الأصول والفروع.

من مصنفاته: مجمع البحرين وشرحه في الفقه، والبديع في أصول الفقه ـ وهو ملخص من كتابي الآمدي، والبزدوي ـ.

توفي رحمه الله سنة ٦٩٤هـ.

وسمي بابن الساعاتي لأن والده أول من عمل الساعات المشهورة على باب المستنصرية ببغداد، وكان مشهوراً بعلم الهيئة والنجوم وعمل الساعات(٢).

٤٨ ـ سالم بن عبدالله بن عمر بن الخطاب العدوي المدني.

الفقيه، أحد السبعة وقيل السابع أبو سلمة بن عبدالرحمن وقيل أبو بكر بن عبدالرحمن بن الحارث، قال أبو الزناد: قال ابن إسحاق:

---

(١) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ١١٢/٢، طبقات الفقهاء ٦٣ ـ ٦٤، السنة قبل التدوين ٤٨٩ ـ ٥١٣.

(٢) انظر: الفتح المبين ٩٤/٢ ـ ٩٥، طبقات الحنفية ٢٦.

أصح الأسانيد الزهري عن سالم عن ابن عمر مات سنة ١٠٦هـ[١].

٤٩ ـ تاج الدين السبكي سنة ٧٢٧ ـ ٧٧١هـ.

هو أبو نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام السبكي الشافعي الملقب بقاضي القضاة تاج الدين. ولد بالقاهرة سنة ٧٢٧هـ، أخذ عن الحافظ المزي، والذهبي، وابن النقيب. تولى القضاء في الشام. من تصانيفه: شرح منهاج البيضاوي، وشرح مختصر ابن الحاجب وطبقات الشافعية الكبرى، وجمع الجوامع في أصول الفقه وشرحه بشرح سماه منع الموانع. توفي سنة ٧٧١هـ ودفن بدمشق[٢].

٥٠ ـ تقي الدين السبكي ٦٨٣ ـ ٧٥٦هـ.

هو أبو الحسن علي بن عبدالكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى السبكي الملقب بتقي الدين الفقيه الشافعي، المفسر، الحافظ، الأصولي، النحوي، ولد سنة ٦٨٣هـ بسبك، وأخذ العلم عن العلم الوافي، والعلاء الباجي وغيرهم سمع منه الحافظ أبو الحجاج المزي، وأبو عبدالله الذهبي.

من مصنفاته: تفسير القرآن، وشرح المنهاج في الفقه، وشفاء السقام في زيارة خير الأنام، وشرح منهاج البيضاوي في الأصول[٣].

٥١ ـ سراج الدين الهندي (أبو حفص عمر الغزنوي) سنة ٧٠٤ ـ ٧٧٣هـ.

هو أبو حفص عمر بن إسحاق بن أحمد الهندي الغزنوي الملقب

---

(١) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ص٢/٧٣، طبقات الفقهاء ص٦٢، السنة قبل التدوين ٥١٩ ـ ٥٢٠.

(٢) انظر: الفتح المبين ١٨٤/٢ ـ ١٨٥، مقدمة طبقات الشافعية الكبرى ٥/١ ـ ١٩، الدرر الكامنة ٣٩/٣ ـ ٤١، شذرات الذهب ٢٢١/٦، البدر الطالع ٤١٠/١ ـ ٤١١.

(٣) انظر: الفتح المبين ١٦٨/٢ ـ ١٦٩، الدرر الكامنة ١٣٤/٣ ـ ١٤٢، شذرات الذهب ١٨٠/٦، البداية والنهاية ٢٥٢/١٤، البدر الطالع ٤٦٧/١ ـ ٤٦٩.

بسراج الدين، الفقيه الحنفي، الأصولي، نشأ بالهند وأخذ العلم عن كبار علمائها، ثم قدم مصر، وتولى قضاء العسكر.

من مؤلفاته: شرح بديع الأصول، واللوامع في شرح جمع الجوامع[1].

٥٢ ـ سعيد بن جبير الأسدي الوالبي الفقيه.

أحد الأعلام في الفقه والتفسير والدين قال اللالكائي: ثقة إمام حجة قتله الحجاج سنة ٩٥هـ كهلاً[2].

٥٣ ـ حسين بن علي بن الحجاج السغناقي المتوفى سنة ٧١٤هـ.

هو حسام الدين الحسين بن علي بن الحجاج بن علي السغناقي ـ نسبة إلى سغناق: بلدة في تركستان ـ الفقيه الحنفي، الأصولي، النحوي. تفقه على محمد بن محمد بن نصر البخاري.

من مصنفاته: شرح الهداية في الفقه، والكافي شرح أصول البزدوي توفي بحلب[3].

٥٤ ـ سليمان بن يسار مولى ميمونة أم المؤمنين.

قال النسائي: أحد الأئمة، وقال فيه الحسن بن محمد: أنه عندنا أفهم من ابن المسيب (ولم يقل أفقه ولا أعلم) روى عن ابن عباس وأبي هريرة وأم سلمة رضي الله عنهم وروى عن الزهري وغيرهم من الأكابر وكان المستفتي إذا أتى ابن المسيب يقول له: اذهب إلى سليمان بن يسار فإنه أعلم من بقي اليوم توفي سنة ١٠٠هـ[4].

---

(١) انظر: الفتح المبين ١٨٨/٢، تاج التراجم ٤٨ ـ ٤٩، الدرر الكامنة ٢٣٠/٣ ـ ٢٣١، شذرات الذهب ٢٢٨/٦، البدر الطالع ٥٠٥/١ ـ ٥٠٦.

(٢) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٧٧/٢، طبقات الفقهاء ص٨٢.

(٣) انظر: الفتح المبين ١١٢/٢، تاج التراجم ٢٥.

(٤) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٧٢/٢، طبقات الفقهاء ص٦٠.

٥٥ ـ **السيوطي.**

هو عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين أبي بكر بن عثمان بن محمد بن خضر بن أيوب بن محمد بن الشيخ همام الدين الخضيري السيوطي الشافعي ولد بالقاهرة، نشأ يتيماً ورعتاه الكمال بن الهمام، وكان آية في الحفظ فحفظ الكثير من الكتب، ولما بلغ الأربعين اعتكف للتأليف حتى أربت تآليفه على خمسمائة مؤلف.

من أشهر مؤلفاته: الجامع الصغير والكبير، والإتقان في علوم القرآن، والدر المنثور في التفسير بالمأثور، وألفية في مصطلح الحديث وبغية الوعاة في طبقات النحاة، وتاريخ الخلفاء، وتفسير الجلالين، واللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، وحسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، وتنوير الحوالك شرح موطأ مالك(١).

٥٦ ـ **ابن الشاط الأنصاري سنة ٦٤٣ ـ ٧٢٣هـ.**

هو أبو القاسم قاسم بن عبدالله بن محمد الشاط، الأنصاري السبتي، الفقيه المالكي، الأصولي الحافظ، النحوي.

أخذ عن ابن أبي الدنيا، وأبي الحسن بن أبي الربيع، وأخذ عنه أبو بكر بن سيرين.

من مؤلفاته: أنوار البروق في تعقب مسائل القواعد والفروق في الأصول، وغنية الرائض في علم الفرائض(٢).

٥٧ ـ **الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠هـ.**

هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي العلامة

---

(١) انظر: الفتح المبين ٣/٦٥ ـ ٦٦، التاج المكلل ٣٤٩ ـ ٣٥١، مقدمة بغية الوعاة في طبقات اللغويين النحاة ص١٠ ـ ١٥، شذرات الذهب ٨/٥١، الضوء اللامع للسخاوي ٤/٦٥ ـ ٧٠، البدر الطالع للشوكاني ١/٣٢٨ ـ ٣٣٥.

(٢) انظر: الفتح المبين ٢/١٢٣.

المحقق النظار الأصولي المفسر الفقيه المحدث، أخذ عن ابن الفخار الالبيري، وأبي عبدالله وتتلمذ له أبو بكر بن عاصم، وأخوه أبو يحيى.

من مؤلفاته: الموافقات في الأصول، والاعتصام، وشرح عن الخلاصة في النحو، وكتاب المجالس شرح فيه كتاب البيوع من صحيح البخاري[(١)].

٥٨ ـ الشافعي سنة ١٥٠ ـ ٢٠٤هـ.

هو أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قصي ـ فهو يجتمع مع النبي ﷺ في عبد مناف بن قصي ولد بغزة وقيل بعسقلان.

تتلمذ على مسلم بن خالد الزنجي وسفيان بن عيينة ومالك، ومحمد بن الحسن وألم بآراء الحنفية، وأخيراً رحل إلى مصر حيث استقر به المقام وتخرج عليه خلق كثر أشهرهم أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، والربيع بن سليمان.

ألف ـ رحمه الله ـ كتاب (الحجة) ببغداد وهو يحوي القديم من رأيه وألف أيضاً رسالة الأصول وهو أول من كتب في هذا العلم وله أيضاً كتاب الأم[(٢)].

٥٩ ـ أبو إسحاق الشيرازي سنة ٣٩٣ ـ ٤٧٦هـ.

هو أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبدالله ـ الملقب بجمال الدين ـ الفقيه، الشافعي، الأصولي.

---

(١) انظر: الفتح المبين ٢٠٤/٢ ـ ٢٠٥، مقدمة الموافقات.

(٢) انظر: الفتح المبين ١٢٧/١ ـ ١٣٥، التاج المكلل ١٠٢ ـ ١٠٥، طبقات الفقهاء للشيرازي ٧١ ـ ٧٣، طبقات الشافعية الكبرى ١٩٢/١ ـ ٢٠١، وفيات الأعيان ٢١٤/٢ ـ ٢١٨، تذكرة الحفاظ ٣٦١/١ ـ ٣٦٣.

ولد بفيروز أباد - وهي بلدة قريبة من شيراز - ثم انتقل إلى شيراز. أخذ الفقه عن أبي عبدالله البيضاوي وأبي الطيب الطبري.

من مصنفاته: التنبيه، والمهذب في الفقه الشافعي، واللمع في الأصول وكتاب طبقات الفقهاء وكذلك له كتاب النكت في الخلاف.

توفي - رحمه الله - سنة ٤٧٦هـ ودفن ببغداد[1].

٦٠ - **أبو عمرو عامر بن شراحيل الشعبي الحميري.**

الإمام العلم ولد لست خلت من خلافة عمر، قال: «أدركت خمسمائة من الصحابة»، قال أبو مجلز: «ما رأيت فيهم أفقه من الشعبي وكان فقهه على الآثار لا الرأي فهو ضد إبراهيم النخعي مع عراقيته». قال ابن سيرين: «لقد رأيته يستفتي والصحابة متوافرون» وقال ابن عيينة: «الناس تقول: ابن عباس في زمنه والشعبي في زمنه» واستقضاه عمر بن عبدالعزيز، قال الزهري: «العلماء أربعة ابن المسيب بالمدينة، والشعبي بالكوفة، والحسن بالبصرة، ومكحول بالشام» وتوفي الشعبي سنة ١٠٣هـ[2].

٦١ - **الشوكاني سنة ١١٧٢ - ١٢٥٠هـ.**

هو محمد بن علي بن عبدالله الشوكاني الصنعاني اليماني الفقيه المجتهد المحدث الأصولي.

نشأ بصنعاء وعرف أبوه (علي) بالشوكاني - نسبة إلى شوكان قرية بينها وبين صنعاء مسيرة يوم -.

كان داعياً مخلصاً إلى الاجتهاد ونبذ التقليد ولقي في سبيل دعوته

---

(١) انظر: الفتح المبين ١/٢٥٥ - ٢٥٧، مقدمة طبقات الفقهاء، طبقات الشافعية الكبرى ٤/٢١٥ - ٢٥٦، البداية والنهاية ١٢/١٢٤ - ١٢٥، شذرات الذهب ٣/٣٤٩، وفيات الأعيان ١/٦ - ٨.

(٢) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٢/٧٤، طبقات الفقهاء ص٨١، السنة قبل التدوين ص ٥٢٢ - ٥٢٤.

هذه كثيراً من المعارضة والاستنكار، كما كان سلفي العقيدة يرى أن صفات الباري سبحانه يجب أن تحمل على الظاهر دون تأويل ولا تحريف. له كثير من الكتب والرسائل النافعة منها: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، والقول المفيد في حكم التقليد، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، وفتح القدير تفسير القرآن العظيم[1].

٦٢ ـ صديق خان سنة ١٢٤٨ ـ ١٣٠٧هـ.

هو أبو الطيب محمد بن علي بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني المعروف بصديق خان بهادر القنوجي الفقيه الأصولي.

من أبرز شيوخه صدر الدين الدهلوي.

تزوج بملكة بهوبال. ألف العربية والفارسية والهندية.

من مؤلفاته: الدين الخالص، وفتح البيان في التفسير، وحصول المأمول من علم الأصول، والروضة الندية شرح الدرر البهية[2].

٦٣ ـ الطرسوسي سنة ٥٠٢ ـ ٥٩٥هـ.

هو أبو جعفر محمد بن إسماعيل بن محمد بن أبي الفتح الطرسوسي الحنبلي، مسند أصبهان، ولد سنة اثنتين وخمسمائة، وتوفي سنة خمس وتسعين وخمسمائة[3].

٦٤ ـ عبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود.

قال الزهري: «كنت أطلب العلم من ثلاثة: ابن المسيب وكان أفقه الناس، وعروة وكان بحراً لا تكدره الدلاء وعبيدالله ولا تشاء أن تجد عنده طريقة من العلم لا تجدها عند غيره إلا وجدتها» وقال أبو

---

(١) انظر: الفتح المبين ١٤٤/٣ ـ ١٤٥، التاج المكلل ٤٤٣ ـ ٤٥٨، وترجم له فيها بالعربية والأردية، البدر الطالع ٢١٤/٢ ـ ٢٢٥.

(٢) انظر: الفتح المبين ١٦٠/٣، التاج المكلل ٥٤١ ـ ٥٥٠.

(٣) الذيل على طبقات الحنابلة ٤٥٧/٢.

زرعة: «ثقة إمام مأمون»، وقال العجلي: كان جامعاً للعلم توفي سنة ٩٤ أو ٩٨ أو ٩٩هـ[(١)].

٦٥ ـ **عروة بن الزبير بن العوام الأسدي.**

تفقه على خالته عائشة، حافظ ثبت، قال عراك: أغزر الناس حديثاً وهو ممن أجمع على جلالته.

قال الزهري: رأيته بحراً لا تكدره الدلاء، وقال ابن عيينة: كان أعلم الناس بحديث عائشة ثلاثة القاسم وعروة وعمرة. وقال ابنه هشام: والله ما تعلمنا منه جزء من ألفي جزء من حديثه. توفي سنة ٩٤هـ[(٢)].

٦٦ ـ **عز الدين بن عبدالسلام سنة ٥٧٧ ـ ٦٦٠هـ.**

هو عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن حسن بن محمد بن مهذب السلمي الدمشقي الشافعي المعروف بسلطان العلماء، إمام عصره بلا مدافع. ولد بدمشق، ونشأ بها، وتفقه على الشيخ ابن عساكر وأخذ الأصول عن الآمدي، وسمع الحديث من الحافظ أبي محمد القاسم بن الحافظ أبي القاسم بن عساكر.

كان فقيهاً، أصولياً، محدثاً، خطيباً، وكان شجاعاً في الحق لا يخشى في الله لومة لائم، حتى لقد هابه السلاطين والأمراء.

من مصنفاته: الفوائد (مخطوط) والغاية في اختصار النهاية (مخطوط) في الفقه ومختصر صحيح مسلم، والإمام في أدلة الأحكام في الأصول، والفتاوى المصرية[(٣)].

---

(١) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٧١/٢، طبقات الفقهاء ص٦٠، السنة قبل التدوين لمحمد عجاج الخطيب ص٥١٨.

(٢) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٧٢/٢، طبقات الفقهاء ص٥٨، السنة قبل التدوين ٤٨٧ ـ ٤٨٨، كتاب الشهاوي في علوم الحديث ص٢٥٧.

(٣) انظر: الفتح المبين ٧٣/٢ ـ ٧٤، تراجم رجال القرنين السادس والسابع ١٦، شذرات الذهب ٣٠١/٥، البداية والنهاية ٢٣٥/١٣ ـ ٢٣٦، فوات الوفيات ٥٩٤/١ ـ ٥٩٦.

٦٧ ـ **عزمي زاده (العسكري) سنة ٩٧٧ ـ ١٠٤٠هـ.**

هو مصطفى بن محمد الشهير بعزمي زاده، من أشهر متأخري علماء الروم في عصره وأغزرهم مادة، أخذ عن جلة علماء عصره، تولى قضاء الشام ثم قضاء مصر سثم قضاء بروسة ثم قضاء القسطنطينية.

من مؤلفاته: حاشية على شرح المنار لابن ملك في الأصول(١).

٦٨ ـ **عضد الدين الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ.**

هو عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد عبدالغفار بن أحمد الإيجي، الشافعي الأصولي، المنطقي، المتكلم، ولد بإيج ـ بكسر الهمزة وسكون الياء ثم جيم: بلدة من أعمال شيراز بفارس ـ.

أخذ عنه العلم كثير: منهم شمس الدين الكرماني، والتفتازاني، من أشهر تصانيفه: شرح مختصر ابن الحاجب في الأصول، والمواقف في أصول الدين(٢).

٦٩ ـ **عطاء بن أبي رباح الجندي اليماني.**

نزيل مكة، مولى قريش، أحد الفقهاء والأئمة، انتهت إليه الفتوى بمكة قال فيه ابن عباس: «يا أهل مكة تجتمعون علي وفيكم عطاء»، كان أعلم الناس بالمناسك حتى كان ينادي المنادي بالحج لا يغني أحد إلا عطاء. وكان أسود أعور أفطس أشل أعرج مفلفل الشعر ثم عمي فالعبرة بالأرواح لا بالأشباح.

النفس أنفس ما لديك فهذبا   بالنفس أنت مسود لا بالشبح

توفي سنة ١١٤هـ(٣).

---

(١) انظر: الفتح المبين ٩٣/٣.

(٢) انظر: الفتح المبين ١٦٦/٢، التاج المكلل ٣٧٩ ـ ٣٨٠، الدرر الكامنة ٤٢٩/٢ ـ ٤٣٠، البدر الطالع ٣٢٦/١ ـ ٣٢٧.

(٣) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٧٧/٢، طبقات الفقهاء ص٦٩.

٧٠ ـ **العطار سنة ١١٩٠ ـ ١٢٥٠هـ.**

هو حسن بن محمد العطار الشافعي المصري، ولد سنة ١١٩٠ بالقاهرة وأصله من المغرب ـ والعطار نسبة إلى مهنة العطارة التي كان يمارسها أبوه ـ. وأخذ عن الشيخ الأمير، والصبان في الأزهر.

من مؤلفاته: حاشية العطار على التهذيب في المنطق، وحاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع في الأصول(١).

٧١ ـ **ابن عقيل سنة ٤٣١ ـ ٥١٣هـ.**

هو أبو الوفاء علي بن عقيل بن أحمد البغدادي الظفري نسبة إلى ظفرية وهي محلة كبيرة بشرق بغداد، الفقيه، الأصولي، الحنبلي، المتكلم. تلقى العلم عن أبي يعلى بن الفراء، وأبي الوليد المعتزلي وغيرهما.

كان حنبلي المذهب في الفقه، معتزلي العقيدة.

له كتاب الفنون، وهو كتاب كبير جداً في الوعظ والتفسير، والفقه وعلم الكلام، وأصول الفقه، وعلوم اللغة، والتاريخ، والمناظرات.. وله كتاب الواضح في أصول الفقه(٢).

٧٢ ـ **عكرمة مولى ابن عباس المغربي البربري المتوفى سنة ١٠٥هـ.**

الذي قال فيه الشعبي ما بقي أحد أعلم بكتاب الله منه، وهو أحد الأئمة الأعلام، قال له ابن عباس: «انطلق فأفت الناس» وما تملكه ابن عباس إلا وهو وال بالبصرة لعلي ولما مات تركه على الرق بعد أن علمه ووصل لمقام الإفتاء وباعه ولده علي بأربعة آلاف دينار فأتاه وقال له: بعت علم أبيك فاستقال من بيعه وأعتقه، كان أفقه أهل

---

(١) انظر: الفتح المبين ١٤٦/٣.

(٢) انظر: الفتح المبين ١٢/٢ ـ ١٣، التاج المكلل ١٩٤ ـ ١٩٦، الذيل ١٤٣/١ ـ ١٦٣، البداية والنهاية ١٨٤/١٢.

وقته ومن مشاهير القراء والمعبرين، وكان جوالاً في الآفاق رموه بأنواع من البدعة قال العجلي: ثقة بريء مما يرميه الناس به توفي سنة ١٠٥هـ خمس ومائة عن نيف وثمانين[١].

٧٣ ـ **حجة الإسلام الغزالي سنة ٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ.**

هو الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي ـ نسبة إلى غزل الصوف، أو غزالة قرية من قرى طوس ـ الملقب بحجة الإسلام، وزين الدين الطوسي أيضاً، ولد بطوس سنة ٤٥٠هـ.

تلقى العلم على إمام الحرمين الجويني وغيره. برع في الفقه، والخلاف والجدل، وأصول الدين، وأصول الفقه، والمنطق، والحكمة، والفلسفة. درس بالمدرسة النظامية ثم زهد في المظاهر والمناصب، انقطع عن الناس واجتهد في العبادة ثم تُفرغ للتصنيف والعبادة ألف كتباً أهمها: إحياء علوم الدين، والقسطاس المستقيم، والمستصفى في الأصول، والمنخول في الأصول أيضاً والبسيط، والوسيط، والوجيز في الفقه[٢].

٧٤ ـ **فخر الإسلام البزدوي حنفي سنة ٤٠٠ ـ ٤٨٢هـ.**

هو أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبدالكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد ويكنى أيضاً بأبي العسر ـ لعسر تآليفه ـ ويلقب بفخر الإسلام، وهو فقيه حنفي المذهب، وأصولي أيضاً.

وبزدة وقد يقال بزدوه والنسبة للأولى بزدي وللثانية بزدوي وهي قلعة حصينة على بعد ستة فراسخ من نسف، وإليها ينسب فخر الإسلام. ألف كتاب كنز الوصول إلى معرفة الأصول شرحه عبدالعزيز البخاري

---

(١) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٧٦/٢، طبقات الفقهاء ص٧٠.

(٢) انظر: الفتح المبين ٨/٢ ـ ١٠، التاج المكلل ٣٨٨ ـ ٣٨٩، طبقات الشافعية الكبرى ١٩١/٦ ـ ٣٨٩، البداية والنهاية ١٧٣/١٢ ـ ١٧٤، شذرات الذهب ١٠/٤ ـ ١٣، وفيات الأعيان ٢٤٦/٢ ـ ٢٤٧.

وسماه «الكشف»، وشرحه أيضاً أكمل الدين وسماه «التقرير». توفي «بكش» وهي بلدة تبعد ثلاثة فراسخ من جرجان[1].

٧٥ ـ **فخر الدين الرازي سنة ٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ.**

هو أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري الطبرستاني الرازي ـ الملقب بفخر الدين والمعروف بابن الخطيب ـ الفقيه الشافعي، الأصولي، المتكلم، المفسر.

صنف كتباً كثيرة في المعقول والمنقول منها:

أساس التقديس وعلم الكلام، ومفاتيح الغيب وهو المشهور بالتفسير الكبير، وبيان إعجاز القرآن الشريف وغيرها[2].

٧٦ ـ **الفضيل بن عياض.**

هو أبو علي الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي الخراساني شيخ الحرم وأحد أئمة السنة روى عن سليمان التميمي ومنصور، وروى عنه السفيانان وابن المبارك، ثقة ورع. كان أول أمره قاطع طريق ثم اهتدى على أثر سماعه قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ ثم استقام، وكان رحمه الله زاهداً لا يقبل عطايا الأمراء. توفي سنة ١٨٧هـ[3].

٧٧ ـ **محمد بن حمزة الفناري سنة ٧٥١ ـ ٨٣٤هـ.**

هو شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري نسبة إلى صنعة الفنار الفقيه الحنفي، الأصولي. أخذ عن علاء الدين الأسود، وأكمل الدين البابرتي وغيرهم.

---

(١) انظر: الفتح المبين ٢٦٣/١، تاج التراجم في طبقات الحنفية ص٤١، معجم البلدان لياقوت ٤٠٩/١.

(٢) انظر: الفتح المبين ٤٧/٢ ـ ٤٩، وفيات الأعيان ٢٦٥/٢ ـ ٢٦٨، البداية والنهاية ٥٥/١٣ ـ ٥٦، تراجم رجال القرنين السادس والسابع لأبي شامة المقدسي ٦٨.

(٣) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٤٩/٣.

من مؤلفاته: فصول البدائع في أصول الشرائع، وتفسير الفاتحة[1].

٧٨ ـ محمد شاه بن محمد حمزة الفناري توفي سنة ٨٤٠هـ.

هو محمد شاه بن محمد حمزة الفناري الفقيه الحنفي، الأصولي، النظار، تلقى العلم على يد والده، حتى فوض إليه التدريس بالمدرسة السلطانية ببروسا.

من مؤلفاته: حاشية على فصول البدائع في أصول الشرائع[2].

٧٩ ـ أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزأبادي.

مؤلف القاموس وغيره من التصانيف في فنون متنوعة. توفي سنة ٨١٦هـ[3].

٨٠ ـ القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق.

تفقه على عمته عائشة أيضاً وهي التي ربته، قال أبو الزناد: «ما رأيت فقيهاً أعلم من القاسم، وما رأيت أحداً أعلم بالسنة منه»، وقال عمر بن عبدالعزيز: «لو كان لي من الأمر شيء استخلفته». توفي سنة ١٠٦هـ[4].

٨١ ـ ابن قدامة سنة ٥٤١ ـ ٦٢٠هـ.

هو أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر بن عبدالله المقدسي. ثم الدمشقي الحنبلي الملقب بموفق الدين، ولد بجماعيل ـ قرية في جبل نابلس بفلسطين ـ سمع الحديث من والده، ومن أبي مكارم بن هلال، وعبدالقادر الجيلاني.

---

(١) انظر: الفتح المبين ٣٠/٣، التاج المكلل ٣٥٥ ـ ٣٥٦، شذرات الذهب ٢٠٩/٧.

(٢) انظر: الفتح المبين ٣١/٣، البدر الطالع ٢٦٦/٢ ـ ٢٦٩.

(٣) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ١٠٦/٢.

(٤) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ص٧٢/٢، طبقات الفقهاء للشيرازي ص٥٩.

كان حجة في المذهب الحنبلي، زاهداً متواضعاً، حسن الأخلاق. قال فيه شيخ الإسلام ابن تيمية: «ما دخل دمشق بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق».

من مصنفاته: المغني والكافي، والمقنع، والعمدة، في الفقه، مختصر العلل للخلال، والروضة في أصول الفقه وهي روضة الناظر وجنة المناظر. توفي - عليه رحمة الله - بدمشق(١).

٨٢ - القرافي توفى سنة ٦٨٤هـ.

هو أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن بن عبدالله بن تلين الصنهاجي - نسبة إلى صنهاجة: قوم بالمغرب من ولد صنهاجة الحميدي - البهنسي المصري المالكي، ويلقب بشهاب الدين، ولد بالبهنسا، وأخذ العلم عن العز بن عبدالسلام وعن الحاجب وغيرهما.

من مصنفاته: كتاب التنقيح في أصول الفقه، وله عليه شرح مفيد، وشرح محصول الإمام الرازي في الأصول أيضاً، وكتاب الذخيرة في الفقه(٢).

٨٣ - ابن قيم الجوزية سنة ٦٩١ - ٧٥١هـ.

هو شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية الفقيه الحنبلي الأصولي المحدث النحوي الأديب. ولد بدمشق وتلقى العلم عن كثيرين مثل أبيه أبي بكر، ثم لازم شيخ الإسلام ابن تيمية وأحبه واعتنق أفكاره ونشر علمه وكان لسانه من بعده.

---

(١) انظر: الفتح المبين ٥٣/٢ - ٥٤، التاج المكلل ٣٢٩ - ٢٣٢، الذيل على طبقات الحنابلة ١٣٣/٢ - ١٤٩، البداية والنهاية ٩٩/١٣ - ١٠١، تراجم رجال القرنين السادس والسابع ١٣٩ - ١٤٢، فوات الوفيات ٤٣٣/١ - ٤٣٤.

(٢) انظر: الفتح المبين ٨٦/٢ - ٨٧.

وقد لقي مع أستاذه العنت والاضطهاد لجرأتهما في الحق وحبس معه ومن بعده.

ومن مصنفاته: إعلام الموقعين عن رب العالمين، وزاد الميعاد في هدي خير العباد. توفي بدمشق(١).

٨٤ ـ **الكرخي سنة ٢٦٠ ـ ٣٤٠هـ.**

هو أبو الحسن عبيدالله بن الحسن بن دلال بن دلهم الكرخي نسبة إلى كرخ جدان وقيل إن اسمه عبدالله ـ بدون تصغير ـ.

درس ببغداد وأخذ عنه العلم كثيرون، منهم: ابن حيوية، وانتهت إليه رئاسة الحنفية في عصره، وكان من رؤوس المعتزلة.

وقد ألف كتباً منها: المختصر في الفقه، وشرح الجامعين الصغير والكبير لمحمد بن الحسن وله في الأصول رسالة مطبوعة(٢).

٨٥ ـ **الكسائي أبو الحسن علي بن حمزة** الفارسي الأصل الأسدي مولاهم إمام الكوفة نظير قرنه بالبصرة وهو أحد القراء السبعة والرواة الثقاة توفي سنة ١٨٩هـ في يوم واحد هو ومحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة فقال الرشيد، لما دفنهما بالري: «دفنت النحو والفقه في يوم واحد»(٣).

٨٦ ـ **الكمال بن الهمام سنة ٧٩٠ ـ ٨٦١هـ.**

هو محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد بن مسعود بن حميد الدين،

---

(١) انظر: الفتح المبين ٢/١٦١ ـ ١٦٢، التاج المكلل ٤١٦ ـ ٤٢٠، الذيل ٢/٤٤٧ ـ ٤٥٢، الدرر الكامنة ٤/٢١ ـ ٢٣، مقدمة زاد المعاد في هدي خير العباد ﷺ، البداية والنهاية ١٤/٢٣٤ ـ ٢٣٧، شذرات الذهب ٦/١٦٨، البدر الطالع ٢/١٤٣ ـ ١٤٦.

(٢) انظر: الفتح المبين في طبقات الأصوليين ١/١٨٦ ـ ١٨٧، تاج التراجم في طبقات الحنفية ص٣٩، طبقات الفقهاء ص١٤٢، البداية والنهاية ١١/٢٢٤ ـ ٢٢٥، وتأسيس النظر للدبوسي ص٧٩.

(٣) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٢/١٠٢.

الفقيه الحنفي الأصولي، المشهور (بابن الهمام)، كان أبوه قاضياً بالإسكندرية، وكان جده لأمه قاضي المالكية بها.

تلقى العلم عن كبار علماء عصره مثل العز بن عبدالسلام البغدادي وابن جماعة الشافعي.

كان يعتمد في آرائه على الدليل ولو خالف مذهب الحنفية بل ولو خالف المذاهب الأربعة ولذلك عدة بعض العلماء من المجتهدين.

من مصنفاته: التحرير في أصول الفقه، وفتح القدير، وزاد الفقير في الفقه[1].

٨٧ ـ الكيا الهراسي سنة ٤٥٠ ـ ٥٠٤هـ.

هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الملقب بعماد الدين المعروف بالكيا الهراسي ـ والكيا بكسر الكاف وفتح الياء كلمة أعجمية معناها الكبير القدر المقدم عند الناس ـ وهو فقيه شافعي، ومفسر، وأصولي. تفقه على إمام الحرمين وحدث عنه، وكان زميلاً للغزالي في التلمذة عليه ألف كتاب شفاء المسترشدين ـ في الخلافيات ـ وكتاب نقد مفردات الإمام أحمد، وكتاب أحكام القرآن، وله كتاب في أصول الفقه[2].

٨٨ ـ محمد عبدالحليم اللكنوي سنة ١٢٣٩ ـ ١٢٨٥هـ.

هو محمد بن عبدالحليم بن محمد أمين الله اللكنوي الأنصاري الفقيه الحنفي، الأصولي المنطقي، ولد بالهند سنة **١٢٣٩**هـ وأخذ عن علمائها وأخذ عنه كثير منهم ابنه عبدالحي اللكنوي.

---

(١) انظر: الفتح المبين ٣٦/٣ ـ ٣٩، الضوء اللامع للسخاوي ١٢٧/٨ ـ ١٣٢، البدر الطالع للشوكاني ٢٠١/٢ ـ ٢٠٢.

(٢) انظر: الفتح المبين ٦/٢ ـ ٧، التاج المكلل ٨١ ـ ٨٢، طبقات الشافعية الكبرى ٢٣١/٧ ـ ٢٣٤، البداية والنهاية ١٧٢/١٢ ـ ١٧٣، شذرات الذهب ٨/٤، وفيات الأعيان ٥٨٧/١ ـ ٥٩٠.

من مؤلفاته: قمر الأقمار وهو حاشية على نور الأنوار شرح المنار[1].

٨٩ ـ **الليث بن سعد.**

الدماس أبو الحرث الليث بن سعد الفهمي.

بطن من قيس عيلان مولى مولاهم لأنه مولى قيس بن رفاعة وهو مولى عبدالرحمن بن خالد بن مسافر الفهمي الأصبهاني الأصل المصري الدار ولد بقلقشندة قرية بمصر سنة ٩٤هـ عالم مصر وإمامها وفقيهها ورئيسها روى عن عطاء والمقبري ونافع وقتادة والزهري ومالك وروى عنه ابن لهيعة وابن عجلان وابن وهب وخلائق، وثقه أحمد وابن معين والناس، وقال الشافعي وابن بكير: «هو أفقه من مالك إلا أنه ضيعه أصحابه» ألف الحافظ ابن حجر جزءاً في ترجمته وفضائله وهو مطبوع وكان مثرياً محفوظاً في الدنيا وتوفي سنة ١٧٥هـ[2].

٩٠ ـ **أبو منصور الماتريدي المتوفى سنة ٣٣٣هـ.**

هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، نسبة إلى ماتريد ـ محلة بسمرقند ـ كان إمام المتكلمين، وكان له رأي وسط بين المعتزلة والأشعرية، تلقى العلم عن أحمد الجوزجاني والعياض وغيرهما، وأخذ عنه إسحاق السمرقندي وعبدالكريم بن موسى البزدوي.

من مؤلفاته: مأخذ الشرائع في الأصول، وكتاب التوحيد، وكتاب المقالات في الكلام، وكتاب تأويلات القرآن[3].

---

(١) انظر: الفتح المبين ١٥٤/٣.

(٢) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ١٤٧/٢، طبقات الفقهاء ص٧٨.

(٣) انظر: الفتح المبين ١٨٢/١ ـ ١٨٣.

٩١ ـ **جلال الدين المحلي.**

هو محمد بن أحمد المحلي المصري الشافعي الملقب بجلال الدين، ولد سنة ٧٩١هـ، أخذ عن محمود الأقسرائي والعلاء البخاري، كان آية في الفهم والذكاء، زاهد ورعاً يقول الحق لا يخشى لومة لائم، عزوفاً عن المناصب، يأتي إليه الحكام ولا يذهب إليهم.

من مؤلفاته: شرح جمع الجوامع في الأصول، وشرح المنهاج في الفقه، وشرح الورقات في الأصول أيضاً توفي سنة ٨٦٤هـ[1].

٩٢ ـ **ابن ماجة سنة ٢٠٧ ـ ٢٧٣هـ.**

هو أبو عبدالله محمد بن يزيد بن ماجة الحافظ، سمع أصحاب مالك، والليث بن سعد. له كتاب السنن، وقد جمع فيه أربعة آلاف حديث كلها جياد إلا اليسير ولذلك عدة متأخرو العلماء سادس الكتب الصحاح. ـ وإن كان سنده دون السنن الثلاثة في الدرجة ـ وقد شرحه كثيرون منهم: الجلال السيوطي في «مصباح الزجاجة على سنن ابن ماجة» وله غير السنن كتاب التاريخ[2].

٩٣ ـ **ابن مالك الأنصاري سنة ٦٠٠ ـ ٦٧٢هـ.**

هو أبو عبدالله بن محمد بن عبدالله بن عبدالله بن مالك الطائي الجياني الشافعي النحوي ويلقب بجمال الدين، إمام النحاة، وحافظ اللغة سمع من السخاوي، وابن يعيش الحلبي. كان إماماً في القراءات وعللها وفي اللغة والنحو والتصريف. روى عنه ابنه الإمام بدر الدين، والبدر بن جماعة، والعلاء بن العطاء.

ومن مؤلفاته: الألفية في النحو، والكافية، ونظم الفوائد، والتسهيل

---

(١) انظر: الفتح المبين ٤٠/٣، الفكر السامي ١٧٨/٤.

(٢) انظر: السنة ومكانتها ٤١٤، التاج المكلل ١١٣، مقدمة نيل الأوطار ٢١ ـ ٢٢، البداية والنهاية ٥٢/١١، وفيات الأعيان ٢٨٣/٢ ـ ٢٨٤، تذكرة الحفاظ ٦٣٦/٢ ـ ٦٣٧، كتاب الشهاوي في علوم الحديث ص٣١١.

وشرح الجزولية، والتوضيح[1].

٩٤ ـ الماوردي سنة ٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ.

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري المعروف بالماوردي الفقيه الشافعي، تلقى العلم عن أبي حامد الإسفراييني وغيره.

تولى القضاء ببلدان كثيرة وكان عظيم القدر مقدماً عند الحكام.

له كتب منها: الحاوي والإقناع في الفقه، ودلائل النبوة في الحديث وكتاب التفسير والأحكام السلطانية، وقانون الوزارة، وسياسة الملك في السياسة وأدب الدنيا والدين في الأدب[2].

٩٥ ـ مجاهد بن جبر مولى السائب بن أبي السائب.

المكي المقرىء الفقيه الإمام المفسر مؤلف تفسير مشهور، عرض القرآن على ابن عباس ثلاثين مرة كذا في خلاصة التهذيب وفي كتاب العلو عدد **٢٤٦**: «قرأت على ابن عباس القرآن من أوله لآخره ثلاث مرات أقفه عند كل آية أسأله» فهو أجل المفسرين في زمانه وأجل المقرئين تلا عليه ابن كثير وأبو عمرو وابن محيصن مات وهو ساجد سنة **١٠٣**هـ[3].

٩٦ ـ علاء الدين المرداوي سنة ٨١٧ ـ ٨٨٥هـ.

هو أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد بن محمد المرداوي الملقب بعلاء الدين، الفقيه الحنبلي الأصولي.

---

(١) انظر: بغية الوعاة للسيوطي ١/١٣٠ ـ ١٣٧.

(٢) انظر: الفتح المبين ١/٢٤٠ـ ٢٤١، طبقات الفقهاء ١٣١، طبقات الشافعية الكبرى ٥/٢٦٧ ـ ٢٨٥، البداية والنهاية ١٢/٨٠، شذرات الذهب ٣/٢٨٥، وفيات الأعيان ١/٥٨٥ ـ ٥٨٦.

(٣) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٢/٧٦، طبقات الفقهاء ٦٩.

ولد سنة ٨١٧. ببلدة «مردا» أخذ العلم عن الشيخ تقي الدين بن قندس شيخ الحنابلة يومئذ، وانتهت إليه رياسة المذهب.

ومن مؤلفاته: كتاب الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، وتحرير المنقول في أصول الفقه. توفي بدمشق(١).

٩٧ ـ مسلم سنة ٢٠٤ ـ ٢٦١هـ.

هو أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري - من بني قشير قبيلة من العرب ـ النيسابوري. ولد بنيسابور. وطلب العلم منذ الصغر وسمع من أحمد بن حنبل، وأبي بكر وعثمان ابني أبي شيبة وغيرهم كثير.

وروى عنه أبو عيسى الترمذي، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة وخلائق.

وقد وضع كتاب الصحيح المشهور بصحيح مسلم وهو من أجل الكتب وأصحها مع صحيح البخاري، وقد امتاز صحيح مسلم على البخاري وعلى كتب السنة كلها بأمور فنية ترجع إلى التأليف، فهو لم يقطع الحديث، ولم يكرر الإسناد، وإنما جمع كل روايات الحديث الواحد في باب واحد، جمع كل طرقه التي ارتضاها، وأورد أسانيده المتعددة وألفاظه المختلفة وبلغت أحاديثه دون المكرر أربعة آلاف. وبالمكرر (٧٢٧٥) وله غير كتاب الصحيح: كتاب المسند الكبير على أسماء الرجال، وكتاب الجامع الكبير على الأبواب، وكتاب من ليس له إلا راو واحد، وكتاب طبقات التابعين. توفي ـ رحمه الله ـ بنيسابور(٢).

---

(١) انظر: الفتح المبين ٣/٥٣ ـ ٥٤، شذرات الذهب ٧/٣٤٠ ـ ٣٤٢، الضوء اللامع للسخاوي ٥/٢٢٥ ـ ٢٢٧، البدر الطالع ١/٤٤٦.

(٢) مقدمة صحيح مسلم بشرح النووي، السنة ومكانتها للسباعي ص٤٠٨ ـ ٤٠٩، التاج المكلل ١٣٠ ـ ١٣٢، مقدمة نيل الأوطار ص١٩، البداية والنهاية ١١/٣٣ ـ ٣٥، تذكرة الحفاظ ٢/٥٨٨ ـ ٥٩٠، وفيات الأعيان ٢/٥٢٧ ـ ٥٢٨، شروط الأئمة الستة ص٥.

٩٨ ـ ابن مفلح سنة ٧٠٨ ـ ٧٦٣هـ.

هو أبو عبدالله محمد بن مفلح بن محمد بن مفرح المقدسي الصالحي الراميني الملقب بشمس الدين الفقيه الحنبلي الأصولي.

أخذ عن البرهان الزرعي، والمزي، والذهبي، وشهد له بالرسوخ تقي الدين السبكي، وتقي الدين ابن تيمية.

من مصنفاته: شرح على المقنع في نحو ثلاثين مجلداً، وشرح على المنتقى وله كتاب في أصول الفقه(١).

٩٩ ـ الشيخ أحمد المعروف بملا جيون الميهوي سنة ١٠٤٧ ـ ١١٣٠هـ.

هو أحمد بن أبي سعيد بن عبدالله بن عبدالرزاق المكي الصالحي ثم الهندي اللكنوي المدعو بشيخ جيون. تتلمذ له السلطان عالم كير.

من مؤلفاته: نور الأنوار في شرح المنار، والتفسيرات الأحمدية في بيان الآيات الشرعية(٢).

١٠٠ ـ ملا خسرو بن فراموز سنة ٨٨٥هـ.

هو محمد بن فراموز الشهير بملا خسرو الفقيه الحنفي الأصولي المفسر كان أبوه أميراً رومياً وكان زوج أخته أميراً يسمى خسرو ولقد تربى محمد في حجر زوج أخته واشتهر باسمه.

تعلم على حيدر الهروي مفتي البلاد الرومية وولي التدريس والقضاء.

من تصانيفه: كتاب غرر الأحكام وشرحه درر الحكام في الفقه، وكتاب مرقاة الوصول في علم الأصول وشرحه مرآة الأصول. توفي سنة ٨٨٥هـ(٣).

---

(١) انظر: الفتح المبين ١٧٦/٢، الدرر الكامنة ٣٠/٥ ـ ٣١، شذرات الذهب ٢٠٢/٦، البداية والنهاية ٢٩٤/٦٤.

(٢) انظر: الفتح المبين ١٢٤/٣.

(٣) انظر: الفتح المبين ٥١/٣ ـ ٥٢، الفكر السامي ٢٢/٤.

١٠١ ـ الملا علي القاري المتوفى سنة ١٠١٤هـ.

هو نور الدين علي بن سلطان محمد الهروي المعروف بالقاري المكي الحنفي أخذ عن علماء مكة، وكان حاد الرأي مولعاً بالاعتراض على الأئمة لا سيما الشافعي.

من مؤلفاته: الأحاديث القدسية والكلمات الأنسية، وشرح الفقه الأكبر، ومرقاة المفاتيح لمشكاة المصابيح. توفي بمكة(١).

١٠٢ ـ عز الدين عبداللطيف بن ملك المتوفى سنة ٨٨٥هـ.

هو عز الدين عبداللطيف بن عبدالعزيز الشهير بابن ملك، وبابن فرشته، وفرشته هو الملك ـ بفتح اللام ـ الفقيه، الحنفي، الأصولي، الصوفي، المحدث، عرف بالتعمق في العلوم الشرعية.

من تآليفه: مبارق الأزهار شرح مشارق الأنوار، وله كتاب شرح فيه المنار في الأصول للنسفي(٢).

١٠٣ ـ أبو الفضل محمد بن مكرم الأنصاري.

جمال الدين المعروف بابن منظور الإفريقي المصري صاحب كتاب لسان العرب في اللغة، ومختصر الأغاني وغيرها توفي سنة ٧١١هـ(٣).

١٠٤ ـ نجم الدين الطوفي سنة ٦٧٣ ـ ٧١٦هـ.

هو أبو الربيع سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم بن سعيد الطوفي الصرصري البغدادي الحنبلي، الملقب بنجم الدين. تعلم على شرف الدين علي بن محمد الصرصري، ولقي تقي الدين بن تيمية، والحافظ المزي في دمشق. كان يميل إلى الشيعة في نقد بعض كبار

---

(١) انظر: الفتح المبين ٨٩/٣ ـ ٩٠، الفكر السامي ٢٥/٤.

(٢) انظر: الفتح المبين ٥٠/٣، شذرات الذهب ٣٤٢/٧، البدر الطالع ٣٧٤/١.

(٣) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ١٠٥/٢.

الصحابة، وقد ابتلي في هذا الأمر فضرب، وشهر به، ومنع من التدريس، وحبس أياماً. بعد أن قامت عليه الحجة، من مصنفاته: شرح الأربعين للنووي، ومختصر روضة الموفق في الأصول على طريقة ابن الحاجب، ومختصر صحيح الترمذي[1].

١٠٥ ـ ابن نجيم المتوفى سنة ٩٧٠هـ.

هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد المشهور بابن نجيم الحنفي أخذ عن قاسم بن قطلوبغا، والبرهان.

من مصنفاته: الأشباه والنظائر في الفقه، وله في الأصول شرح المنار ولب الأصول وهو مختصر لتحرير الأصول لابن الهمام[2].

١٠٦ ـ إبراهيم النخعي.

هو إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي ـ نسبة إلى نخع وهي قبيلة كبيرة باليمن ـ الكوفي، من كبار التابعين ومن رجال القرن الأول خير القرون أخذ عن علقمة ومسروق والأسود وغيرهم، ودخل على عائشة ولم يثبت له منها سماع. أخذ عنه حماد بن أبي سليمان، وسماك بن حرب والأعمش كان فقيهاً مخلصاً مهيباً متواضعاً، وصفه الأعمش بأنه صيرفي في الحديث وكان ابن جبير يحيل عليه في الفتيا، وكان ناسكاً بجانب علمه. توفي سنة ٩٦هـ[3].

١٠٧ ـ النسائي سنة ٢١٥ ـ ٣٠٣هـ.

هو أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب الخراساني الحافظ، إمام عصره في الحديث وقدوتهم في الجرح والتعديل، ولد سنة ٢١٥هـ بنساء

---

(١) انظر: الفتح المبين ١٢٠/٢ ـ ١٢١، الذيل على طبقات الحنابلة ٣٦٦/٢ ـ ٣٧٠، الدرر الكامنة ٢٤٩/٢ ـ ٢٥٢، وفيها هو سليمان... بن سعيد بن الصفي بدل الطوفي، شذرات الذهب ٣٩/٦.

(٢) انظر: الفتح المبين ٧٨/٣، شذرات الذهب ٣٥٨/٨.

(٣) تراجم إسلامية جليلة لكبار الصحابة والتابعين لمحمود النواوي ٢٣٥ ـ ٢٣٧، الفكر السامي ٧٣/٢، السنة قبل التدوين ٥٢٠ ـ ٥٢٢.

بلدة مشهورة بخراسان وكان حافظاً متقناً حتى نقل الذهبي أنه كان أحفظ من الإمام مسلم وتوفي رحمه الله بالرملة سنة ٣٠٣هـ.

ألف سننه الكبرى أولاً مشتملة على الصحيح والمعلول، ثم اختصرها في السنن الصغرى وسماها «المجتبى» وهي تلي في الدرجة الصحيحين، لأنها أقل السنن بعدهما ضعفاً[١].

١٠٨ ـ حافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧١٠هـ.

هو أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي ـ نسبة إلى نسف: بلدة واقعة بين جيحون وسمرقند ـ الفقيه الحنفي الأصولي، المفسر، المحدث، المتكلم. تفقه على حميد الدين الضرير، وسمع منه السغناقي وغيره. من مصنفاته: مدارك التنزيل، وحقائق التأويل المعروف بتفسير النسفي، ومنار الأنوار في أصول الفقه وشرحه[٢].

١٠٩ ـ محيي الدين النووي سنة ٦٣١ ـ ٦٧٦هـ.

هو أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين بن جمعة بن حزام الفقيه الشافعي، الحافظ، الملقب بمحيي الدين النووي.

لازم الشيخ كمال الدين إسحاق المغربي، وسمع من الرضى بن برهان. ولي مشيخة دار الحديث، وكان ورعاً زاهداً.

له مصنفات عديدة منها: رياض الصالحين، والمنهاج في شرح مسلم، وكتاب الأذكار، والمجموع شرح المهذب، وكتاب الإيضاح في المناسك، والأربعين النووية[٣].

---

(١) السنة ومكانتها ٤١٠، التاج المكلل ٣٠، مقدمة نيل الأوطار ص٢١، طبقات الشافعية الكبرى ١٤/٣ ـ ١٦، تذكرة الحفاظ ٦٩٨/٢ ـ ٧٠١، شذرات الذهب ٢٣٩/٢ ـ ٢٤١، وفيات الأعيان ٣٥/١ ـ ٣٦، البداية والنهاية ١٢٣/١١ ـ ١٢٤.

(٢) انظر: الفتح المبين ١٠٨/٢، تاج التراجم في طبقات الحنفية ٣٠، الدرر الكامنة ٣٥٢/٢.

(٣) انظر: الفتح المبين ٨١/٢ ـ ٨٢، مقدمة صحيح مسلم بشرح النووي، شذرات الذهب ٣٥٤/٥، البداية والنهاية ٢٧٨/١٣ ـ ٢٧٩، تذكرة الحفاظ ١٤٧٠/٤ ـ ١٤٧٤.

١١٠ ـ ابن هشام (صاحب شذور الذهب) سنة ٧٠٨ ـ ٧٦١هـ.

هو أبو محمد عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري، ويلقب بجمال الدين، الحنبلي مذهباً، النحوي. ولد سنة ٧٠٨هـ، ولزم الشهاب عبداللطيف بن المرحل، وأخذ عن ابن حيان، وتفقه للشافعي ثم تحنبل.

أتقن العربية حتى فاق الأقران بل الشيوخ. ومن مؤلفاته: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، التوضيح على الألفية، شذور الذهب[(١)].

١١١ ـ وكيع بن الجراح الكوفي.

أحد الأئمة الأعلام روى عن هشام بن عروة وشعبة وخلائق وعنه أحمد وإسحاق وابن معين وأمم، قال أحمد: كان إمام المسلمين في وقته توفي سنة ١٩٦هـ[(٢)] وهو من الحفاظ.

١١٢ ـ أبو الوليد الباجي سنة ٤٠٣ ـ ٤٧٤هـ.

هو سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب التجيبي المالكي الباجي ـ نسبة إلى باجة بالأندلس ـ رحل في طلب العلم إلى الحجاز، وبغداد ودمشق ومصر وغيرها وسمع من جلة علمائها مثل الخطيب البغدادي، والشيرازي، وأبي الطيب الطبري وغيرهم.

كان نظاراً قوي الحجة، استطاع أن يجادل ابن حزم رغم أن أحداً في عصره لم يستطع أن يجادله، حتى شهد له ابن حزم.

من مؤلفاته: أحكام الفصول في أحكام الأصول، وكتاب الحدود، والمنتقى في شرح الموطأ[(٣)].

---

(١) بغية الوعاة للسيوطي ٦٨/٢ ـ ٧٠، البدر الطالع ٤٠٠/١ ـ ٤٠٢.

(٢) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٢٠١/٢.

(٣) انظر: الفتح المبين ٢٥٢/١ ـ ٢٥٤، الفكر السامي ٥١/٤.

١١٣ ـ **يحيى بن سعيد القطان البصري.**

الأحول القطان البصري الحافظ الحجة أحد أئمة الجرح والتعديل. قال أحمد: ما رأت عيناي مثله. وقال ابن معين: هو أثبت من ابن مهدي وقال الذهبي في كتاب العلو: هو سيد الحفاظ. توفي سنة ١٩٨هـ[(١)].

١١٤ ـ **أبو اليسر البزدوي حنفي المتوفى سنة ٤٩٣هـ.**

هو أبو اليسر البزدوي محمد بن محمد بن الحسين صدر الإسلام أخو فخر الإسلام قال عمر بن محمد النسفي: «كان أبو اليسر شيخ أصحابنا بما وراء النهر» وكان إمام الأئمة على الإطلاق، والوفود إليه من الآفاق، ملأ الشرق والغرب بتصانيفه في الأصول والفروع توفي ببخارى سنة ٤٩٣هـ[(٢)].

❊ ❊ ❊

(١) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٢٠٣/٢، كتاب الشهاوي في علوم الحديث ص٢٨٩.

(٢) انظر: تاج التراجم ص٦٥ ـ ٦٦ ـ ٩٠.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

المراجـــع

القرآن الكريم.

١ ـ كتب التفسير وأحكام القرآن.

٢ ـ كتب علوم القرآن الكريم.

٣ ـ كتب المصطلحات واللغة والأدب.

٤ ـ كتب السنة المطهرة وعلومها وكتب السيرة.

٥ ـ كتب المدخل إلى الفقه وتاريخه.

٦ ـ كتب إسلامية وفكرية حديثة.

٧ ـ كتب العقيدة.

٨ ـ كتب أصول الفقه.

٩ ـ كتب الفقه الحنفي.

١٠ ـ كتب الفقه المالكي.

١١ ـ كتب الفقه الشافعي.

١٢ ـ كتب الفقه الحنبلي.

١٣ ـ كتب فقهية أخرى.

١٤ ـ كتب التراجم والأعلام والسير.

ملاحظات:

١ ـ ترتيب الكتب كما ترى ترتيب موضوعي وستجد أثناء الاطلاع على مصادر الموضوع الواحد أن الترتيب فيه أبجدي تبعاً للحرف الأول من اسم الكتاب. وهذا الترتيب للكتب بخلاف ترتيب الأعلام التي سبق ذكرها في ذيل الرسالة فقد اتبعت في ترتيبها الترتيب الأبجدي ولكن بعد انتقاء

أشهر الأسماء التي ذاعت للعلم. وبعد هذا فإني سلكت في ترتيب الأسماء التي تبتدأ بابن وأبى الترتيب الأبجدي للأسماء التي تليها فمثلًا ابن حبان وضعته في حرف الحاء. بينما ابن القيم وضعته في حرف القاف.

٢ ـ كنت أكتب في مطلع الرسالة حرف (جـ) للجزء و(ص) للصفحة ثم درجت بعدها على إغفالها بأن أكتب رقم الجزء أولًا ثم رقم الصفحة. فمثلًا لو قلت انظر المغني ٩٤/٨ أعني راجع الجزء الثامن الصفحة الرابعة والتسعين. وأما في المخطوطات التي ترقم باللوحات وليس بالصفحات فكنت أذكر وجه الورقة الأيمن وأشير إليه بحرف (أ) وأما وجه الورقة الأيسر فكنت أشير إليه بالحرف (ب) فمثلًا عند قولنا: انظر البحر المحيط ١١٥/٢/ب أي راجع الجزء الثاني من البحر المحيط لوحة ١١٥ الوجه الأيسر.

٣ ـ كنت أكتب في تخريج الآيات اسم السورة ورقمها في ترتيب المصحف ثم رقم الآية. فعندما نقول: الأنعام ٧٥/٦ .فإن رقم ٦ يرمز إلى رقم السورة في المصحف ورقم ٧٥ يرمز إلى رقم الآية الكريمة.

٤ ـ رجعت في بعض المصادر إلى أكثر من نسخة فكنت أعتمد الطبعة التي أشرت إليها في المراجع فأغفل ذكر طبعتها في الهامش. وأما الطبعة التي رجعت إليها أحياناً فكنت أشير إلى طبعتها في الهامش. إلا أنني في بعض المخطوطات كنت أجد نسخة في دار الكتب ونسخة في المكتبة الأزهرية وأعتمد عليهما على السواء ففي هذه الحالة كنت أشير إلى مكان المخطوط في الهامش.

١ ـ كتب التفسير وأحكام القرآن

١ ـ **أحكام القرآن**: لأبي بكر الرازي الحنفي المعروف بالجصاص المتوفى سنة ٣٧٠هـ خمسة أجزاء. مكتبة عبدالرحمن محمد.

٢ ـ **أحكام القرآن**: أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد المعروف بابن العربي المتوفى سنة ٥٤٣هـ. الطبعة الأولى في أربعة أجزاء. مطبعة عيسى الحلبي ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م.

٣ ـ **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن:** لمحمد الأمين بن محمد المختار الجنكي الشنقيطي وهو معاصر. طبعة المدينة المنورة سنة ١٣٨٦هـ.

٤ ـ **تفسير آيات الأحكام:** الشيخ محمد علي السايس، مطبعة محمد علي صبيح القاهرة.

٥ ـ **تفسير سورة الإخلاص:** أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ. مكتبة أنصار السنة المحمدية.

٦ ـ **تفسير أبي السعود:** المسمى إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. أبو السعود العماري. محمد بن محمد بن مصطفى العماري.

٧ ـ **تفسير القرآن العظيم:** أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي المتوفى سنة ٧٧٤هـ. وهو يقع في أربعة أجزاء. مطبعة عيسى الحلبي.

٨ ـ **تفسير الجلالين:** جلال الدين المحلي سنة ٨٦٤هـ وجلال الدين السيوطي سنة ٩١١هـ.

٩ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن:** (تفسير الطبري) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ٣١٠هـ، الطبعة الثالثة في ثلاثين جزءً. مطبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٨٨هـ، سنة ١٩٦٨م. أما طبعة دار المعارف تحقيق شاكر فكنت أشير إليها.

١٠ ـ **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي):** لمحمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المتوفى سنة ٦٧١هـ يقع في عشرين جزءً. الطبعة المصورة عن طبعة دار الكتب سنة ١٣٨٧هـ، سنة ١٩٦٧م.

١١ ـ **الدر المنثور في التفسير بالمأثور:** جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي. المتوفى سنة ٩١١هـ. وبهامشه تنوير المقياس تفسير ابن عباس. طبع بالافست في المطبعة الإسلامية بطهران سنة ١٣٧٧هـ.

١٢ ـ **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني:** أبو الفضل شهاب الدين محمود بن عبدالله الألوسي المتوفى سنة ١٢٧٠هـ. إدارة المطبعة المنيرية، الطبعة الثانية.

١٣ ـ **عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير:** اختيار وتحقيق أحمد محمد شاكر لم يتم. خرج منه بضعة أجزاء. طبعة دار المعارف سنة ١٣٧٧هـ سنة ١٩٥٨م.

١٤ ـ **في ظلال القرآن:** سيد قطب إبراهيم حسين. ثلاثون جزءً، طبعة الدار العربية ببيروت سنة ١٩٦٨م.

١٥ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي المتوفى سنة ٥٣٨هـ، وبهامشه الانتصاف المحلى بطرازه حواشي الكشاف لابن المنير ناصر الدين أحمد بن محمد بن منصور الجذامي المتوفى سنة ٦٨٣هـ.

١٦ ـ **محاسن التأويل ـ تفسير القاسمي ـ**: محمد جلال الدين القاسمي سنة ١٣٣٢هـ. سبعة عشر جزءً، مطبعة عيسى الحلبي سنة ١٩٦٩م.

١٧ ـ **المصحف المفسر لمحمد فريد وجدي.**

١٨ ـ **مفاتيح الغيب**: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن الرازي المتوفى سنة ٦٠١هـ، ٨ أجزاء. الطبعة الأولى. المطبعة الخيرية في الجمالية سنة ١٣٠٨هـ.

١٩ ـ **المفردات في غريب القرآن**: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني المتوفى سنة ٥٠٢هـ. مطبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٨١هـ، سنة ١٩٦١م، تحقيق محمد سيد الكيلاني.

٢ ـ كتب علوم القرآن الكريم

١ ـ **الإتقان في علوم القرآن**: جلال الدين عبدالرحمن السيوطي سنة ٩١١هـ، وبالهامش إعجاز القرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٠هـ سنة ١٩٥١م مطبعة مصطفى الحلبي.

٢ ـ **أثر القراءات في الدراسات النحوية**: الدكتور عبدالعال سالم علي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٣٩٠هـ، سنة ١٩٧٠م.

٣ ـ **أسباب نزول القرآن لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي**: تحقيق السيد أحمد صقر. الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩هـ سنة ١٩٦٩م لجنة إحياء التراث الإسلامي.

٤ ـ **إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق**: حفني محمد شرف: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٣٩٠هـ، سنة ١٩٧٠م.

٥ ـ **إعجاز القرآن**: عبدالكريم الخطيب، دار الفكر العربي سنة ١٣٨٣هـ، سنة ١٩٦٤م.

٦ ـ **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**: مصطفى صادق الرافعي. الطبعة السابعة سنة ١٣٨١هـ، سنة ١٩٦١م المكتبة التجارية الكبرى.

٧ ـ **إملاء ما من به الرحمن من وجوه الأعراب والقراءات في جميع القرآن**: لأبي

البقاء عبدالله بن الحسين بن عبدالله العكبري سنة ٦١٦هـ. الطبعة الثانية سنة ١٣٨٩هـ، سنة ١٩٦٩م. مصطفى الحلبي.

٨ - **بدع التفاسير:** لأبي الفضل عبدالله محمد الصديق الغماري. مكتبة القاهرة. الطبعة الأولى سنة ١٣٨٥هـ، سنة ١٩٦٥م.

٩ - **تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه:** محمد طاهر بن عبدالقادر الكردي المكي الخطاط كاتب مصحف مكة مكرمة الطبعة الثانية سنة ١٣٧٢هـ، سنة ١٩٥٢م. مطبعة مصطفى الحلبي.

١٠ - **التصوير الفني في القرآن:** سيد قطب إبراهيم طبعة دار المعارف بمصر سنة ١٩٤٥م.

١١ - **التفسير والمفسرون:** محمد حسين الذهبي، ٣ أجزاء طباعة دار الكتب الحديثة لتوفيق عفيفي. الطبعة الأولى سنة ١٩٦١م.

١٢ - **التيارات العصرية في فهم القرآن:** المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٩٧١م.

١٣ - **حدث الأحداث في الإسلام الإقدام على ترجمة القرآن:** الشيخ محمد سليمان الطبعة الثانية في مطبعة جريدة مصر الحرة سنة ١٣٥٥هـ.

١٤ - **السيوف الساحقة لمنكر نزول القراءات من الزنادقة:** محمد بن علي بن خلف الحسيني الشهير بالحداد. مطبعة المعاهد بالجمالية سنة ١٣٤٤هـ.

١٥ - **القرآن والتفسير العصري:** بنت الشاطىء (عائشة عبدالرحمن) سنة ١٩٧٠. سلسلة اقرأ. دار المعارف بمصر.

١٦ - **القرآن الكريم آداب تلاوته وسماعه:** حسنين محمد مخلوف سنة ١٣٩٢هـ، سنة ١٩٧٢م. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

١٧ - **كتاب القرطين لابن مطرف الكناني أو كتابي:** مشكل القرآن وغريبه لابن قتيبة الطبعة الأولى مطبعة الخانجي سنة ١٣٥٥هـ.

١٨ - **لباب النقول في أسباب النزول:** تأليف جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ. مطبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٥٤هـ، سنة ١٩٣٥م.

١٩ - **القول الفصل في ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأعجمية:** محمد شاكر وكيل الجامع الأزهر سابقاً. مطبعة النهضة سنة ١٣٤٣هـ، سنة ١٩٢٥م.

٢٠ - **مبادىء أساسية لفهم القرآن:** أبو الأعلى المودودي. دار القلم. الكويت سنة ١٣٩١هـ، سنة ١٣٧١م. تعريب خليل أحمد الحامدي.

٢١ ـ **مسائل الرازي وأجوبتها من غرائب آي التنزيل**: يحتوي على أكثر من مائتي وألف سؤال تأليف محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي من علماء القرن السابع تحقيق إبراهيم عطوه الطبعة الأولى سنة ١٣٨١هـ، سنة ١٩٦١م. مصطفى البابي الحلبي.

٢٢ ـ **مناهل العرفان في علوم القرآن**: محمد عبدالعظيم الزرقاني. الطبعة الثالثة عيسى الحلبي سنة ١٣٦٢هـ، سنة ١٩٤٣م.

٣ ـ كتب المصطلحات واللغة والأدب

١ ـ **أساس البلاغة**: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري سنة ٥٣٨هـ. طبعة دار الشعب سنة ١٩٦٠م.

٢ ـ **الأضداد في اللغة**: تأليف تاج اللغة محمد بن القاسم محمد بن بشار الأنباري المطبعة الحسينية.

٣ ـ **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**: الإمام أبو محمد عبدالله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام الأنصاري المتوفى سنة ٧٦١هـ. ومعه كتاب: عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك. محمد محيي الدين عبدالحميد. الطبعة التجارية سنة ١٣٨٦هـ، سنة ١٩٦٧م.

٤ ـ **بدائع الفوائد**: ابن قيم الجوزية سنة ٧٥١هـ، (٤) أجزاء، مكتبة القاهرة علي يوسف ١٣٧٢هـ.

٥ ـ **التعريفات للجرجاني**: السيد الشريف علي بن محمد بن علي السيد الزين أبي الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي سنة ٨١٦هـ مطبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٥٧هـ، سنة ١٩٣٨م.

٦ ـ **شرح ابن عقيل على الألفية**: الإمام محمد بن مالك الطائي الجياني. مطبعة السعادة سنة ١٣٣١هـ.

٧ ـ **شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب**: لأبي محمد جمال الدين عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله الأنصاري سنة ٧٦٢هـ تحقيق محيي الدين عبدالحميد سنة ١٣٦٧هـ، سنة ١٩٤٨م.

٨ ـ **القاموس المحيط**: مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي والفيروز أبادي سنة ٨١٧هـ. الطبعة الخامسة. المكتبة التجارية الكبرى سنة ١٣٧٢هـ، سنة ١٩٥٤م.

٩ ـ **كشف مصطلحات الفنون:** محمد أعلى بن علي التهانوي سنة ١١٥٨هـ. طبع الهند سنة ١٨٦٢م.

١٠ ـ **لسان العرب لابن منظور:** وهو جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري. طبعة مصورة عن طبعة بولاق. عشرة مجلدات تضم عشرين جزءًا. الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١١ ـ **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي:** سنة ٦٢٣هـ. أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي سنة ٧٧٠هـ. المطبعة الأميرية بالقاهرة. الطبعة السابعة سنة ١٩٢٨م.

١٢ ـ **المفرد العلم في رسم القلم:** السيد أحمد الهاشمي. المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

١٣ ـ **النحو الوافي:** يقع في أربعة أجزاء تأليف عباس حسن. الطبعة الثالثة. دار المعارف بمصر.

٤ ـ كتب السنة المطهرة وعلومها وكتب السيرة

١ ـ **الاتحافات السنية في الأحاديث القدسية:** محمد المدني. الطبعة الأولى سنة ١٩٦٧م، سنة ١٣٨٧هـ. مكتبة الكليات الأزهرية.

٢ ـ **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة:** بدر الدين الزركشي المتوفى سنة ٧٩٤هـ. الناشر زكريا علي يوسف.

٣ ـ **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام:** أبو الفتح محمد بن علي بن وهب تقي الدين القشيري الشهير بابن دقيق العيد المتوفى سنة ٧٠٢هـ. مطبعة الشرق سنة ١٣٤٢هـ.

٤ ـ **الأدب المفرد:** أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة ٢٥٦هـ. المكتبة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٧٩.

٥ ـ **أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب:** محمد بن السيد درويش الشهير بالحوت البيروتي. مصطفى الحلبي سنة ١٣٤٦هـ.

٦ ـ **إمتاع الأسماع بما للرسول من الأنباء والأحوال والحفدة والمتاع:** للمقريزي تقي الدين أحمد بن علي. لجنة التأليف والتربية والنشر سنة ١٩٤١.

٧ ـ **أضواء على السنة المحمدية:** محمود أبو رية. الطبعة الأولى سنة ١٣٧٧هـ. وهو كتاب للتشكيك في السنة. طباعة مطبعة دار التأليف.

٨ ـ **بدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن**: أحمد بن عبدالرحمن البنا الشهير بالساعاتي. مطبعة الأنوار بمصر ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٦٩هـ.
٩ ـ **بلوغ المرام**: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ ـ مطبعة أنصار السنة المحمدية إشراف الشيخ حامد الفقي.
١٠ ـ **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح**: الحافظ زين الدين عبدالرحيم بن الحسين العراقي سنة ٨٠٦هـ المكتبة السلفية بالمدينة المنورة سنة ١٣٨٩هـ، سنة ١٩٦٩م.
١١ ـ **تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**: سنة ٦٢٣هـ. أحمد بن حجر العسقلاني ٨٥٢هـ. شركة الطباعة الفنية المتحدة سنة ١٣٨٤هـ، سنة ١٩٦٤م.
١٢ ـ **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**: لأبي الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني سنة ٩٦٣هـ. مكتبة القاهرة الطبعة الأولى.
١٣ ـ **تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول**: عبدالرحمن بن علي المعروف بابن الديبع الشيباني (٩٤٤هـ) أربعة أجزاء. مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٥٢هـ ـ ١٩٣٤م.
١٤ ـ **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**: زين الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن شهاب بن أحمد بن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ) الطبعة الثالثة. مطبعة مصطفى الحلبي ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م.
١٥ ـ **حجية السنة**: رسالة دكتوراه مخطوطة للشيخ عبدالغني عبدالخالق ١٣٦١هـ/١٩٤١م.
١٦ ـ **دفاع عن الحديث النبوي وتفنيد شبهات خصومه**: محب الدين الخطيب وسليمان الندوي ومصطفى السباعي. الناشر زكريا علي يوسف.
١٧ ـ **دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين**: محمد أبو شهبة مطبعة الأزهر سنة ١٣٧٨هـ.
١٨ ـ **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة وما يتبعها من كتب الوسائل التي تبتغى للقاصد والسائل**. محمد بن جعفر الكتاني. الطبعة الأولى سنة ١٣٣٢هـ. طبع بيروت.
١٩ ـ **الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم**: أبو عبدالله السيد محمد بن إبراهيم الوزير. المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٨٥هـ.

٢٠ ـ **رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين:** الحافظ محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي سنة (٦٧٦هـ) شرح مفرداته مصطفى محمد عمارة. طبعة عيسى الحلبي.

٢١ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد:** أبو عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) أربعة أجزاء المطبعة المصرية ١٣٧٩هـ.

٢٢ ـ **سبل السلام شرح بلوغ المرام:** محمد بن إسماعيل الصنعاني (١١٨٣هـ) أربعة أجزاء طبع دار الشعب تحقيق الزيني ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

٢٣ ـ **سنن ابن ماجة:** الحافظ أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجة (٢٧٥هـ) تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. جزءان طبع عيسى الحلبي.

٢٤ ـ **سنن أبي داود:** أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني (٢٧٥هـ) جزءان الطبعة الأولى. مصطفى الحلبي ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م.

٢٥ ـ **سنن الترمذي:** أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (٢٧٩هـ) الجزءان الأول والثاني تحقيق أحمد شاكر. الجزء الثالث تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي الجزءان الرابع والخامس تحقيق إبراهيم عطوة عوض. طبعة مصطفى الحلبي.

٢٦ ـ **سنن الدارقطني للحافظ علي بن عمر الدارقطني:** المتوفى سنة ٣٨٥هـ ويذيله التعليق المغني على الدارقطني للمحدث الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي تحقيق عبدالله هاشم اليماني. دار المحاسن للطباعة في القاهرة سنة ١٣٨٦هـ، سنة ١٩٦٩م.

٢٧ ـ **سنن الدارمي:** الحافظ أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي (٢٥٥هـ)، وتخريجه وتحقيقه لعبدالله هاشم يماني المدني. جزءان، الناشر هو المحقق سنة ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

٢٨ ـ **السنن الكبرى:** أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٤٥٨هـ)، مطبوع معه الجوهر النقي لابن التركماني عشرة أجزاء. الطبعة الأولى، الهند ١٣٤٤هـ.

٢٩ ـ **سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي**، الناشر حسن جعنا بيروت. وهي مصورة عن طبعة المكتبة التجارية الكبرى.

٣٠ ـ **السنة قبل التدوين:** محمد عجاج الخطيب. الناشر مكتبة وهبة ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م.

٣١ ـ **السنة النبوية ومكانتها في التشريع الإسلامي:** عباس متولي حمادة. الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة سنة ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٥م.

٣٢ ـ **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**: الدكتور مصطفى السباعي. سلسلة من الشرق والغرب. نشر الدار القومية للطباعة والنشر سنة ١٩٦٦م.
٣٣ ـ **السيرة النبوية**: أبو محمد عبدالملك بن هشام (٢١٨هـ) أربعة أجزاء. مصطفى الحلبي ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م.
٣٤ ـ **شرح الأربعين النووية**: للنووي. الطبعة السادسة. شركة الشمرلي.
٣٥ ـ **شرح الزرقاني على الموطأ**: محمد الزرقاني (١١٢٢هـ)، طبع عيسى الحلبي بالقاهرة.
٣٦ ـ **شرح معاني الآثار**: أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي (٣٢١هـ)، مطبعة الأنوار المحمدية بالقاهرة ١٩٨٦م.
٣٧ ـ **شروط الأئمة الستة**: أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي ومعه شروط الأئمة الخمسة للحافظ أبو بكر محمد بن موسى الحازمي. تعليق محمد زاهد الكوثري نشر مكتبة القدسي ١٣٥٧هـ.
٣٨ ـ **صحيح البخاري**: محمد بن إسماعيل البخاري. طبعة المطبعة المنيرية. محمد منير الدمشقي. تسعة مجلدات.
٣٩ ـ **صحيح مسلم**: مسلم بن الحجاج القشيري (٢٦١هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي خمسة مجلدات. طبع عيسى الحلبي.
٤٠ ـ **صحيح مسلم بشرح النووي**: يحيى بن شرف النووي. الطبعة الأولى المطبعة المصرية ١٣٤٩هـ ـ ١٩٣٠م.
٤١ ـ **طرح التثريب في شرح التقريب للحافظ العراقي**: مطبعة دار المعارف بسوريا.
٤٢ ـ **ظلمات أبي رية أمام أضواء السنة المحمدية**: محمد عبدالرزاق حمزة مدير دار الحديث بمكة. المطبعة السلفية في القاهرة سنة ١٣٧٨هـ.
٤٣ ـ **علوم الحديث محمد علي قطب**: دار الإرشاد بيروت.
٤٤ ـ **عون المعبود شرح سنن أبي داود**: محمد عبدالعظيم آبادي (١٤) جزء المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
٤٥ ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)، طبعة الحلبي ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٩م. سبعة عشر جزء.
٤٦ ـ **الفتح الكبير في ضم الزيادات إلى الجامع الصغير**: الشيخ يوسف النبهاني (١٣٥٠) ثلاثة أجزاء طبع مصطفى الحلبي ١٣٥١هـ.
٤٧ ـ **في رحاب السنة (الكتب الصحاح الستة) محمد محمد أبو شهبة**: الكتاب الثامن من سلسلة البحوث الإسلامية نشر مجمع البحوث الإسلامية ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

٤٨ ـ **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**: محمد جمال الدين القاسمي. تحقيق وتعليق محمد بهجة البيطار. الطبعة الثانية ١٣٨٠ ـ ١٩٦١ عيسى البابي الحلبي.

٤٩ ـ **كتاب الشهاوي في مصطلح الحديث**: الشيخ إبراهيم دسوقي الشهاوي. طبع ١٩٦٦م ـ القاهرة.

٥٠ ـ **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**: إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (١١٦٢هـ). تصحيح وتعليق أحمد القلاش. نشر مكتبة التراث الإسلامي بحلب، جزءان.

٥١ ـ **اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان**: محمد فؤاد عبدالباقي. ثلاثة أجزاء مطبعة عيسى الحلبي.

٥٢ ـ **المبتكر الجامع لكتابي «المختصر والمعتصر في علوم الحديث»**: عبدالوهاب عبداللطيف. دار الكتب الحديثة سنة ١٣٨٦هـ، سنة ١٩٦٦م.

٥٣ ـ **المجالس السنية في علم الحديث شرح الأربعين النووية**: للشيخ أحمد بن حجازي الفشني المصري وبهامشه السبعيات في موعظة البريات. أبو نصر محمد بن عبدالرحمن الهمذاني. طبع مصطفى الحلبي.

٥٤ ـ **المحرر في الحديث**: محمد بن أحمد المقدسي الشهير بابن قدامة (٦٨٢هـ) طبع المكتبة التجارية بمصر.

٥٥ ـ **مختصر سنن أبي داود**: زكي الدين أبو محمد عبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري (٦٥٦هـ) ومعه معالم السنن للخطابي وتهذيب ابن قيم الجوزية. ثمانية أجزاء. مطبعة أنصار السنة المحمدية ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م.

٥٦ ـ **مسند أحمد بن حنبل**: (٢٤١هـ) طبعة الحلبي «المطبعة الميمنية» وبهامشه كنز العمال.

٥٧ ـ **مصابيح السنة**: الحسين بن مسعود البغوي الشافعي (٥١٦هـ)، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح.

٥٨ ـ **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية**: أحمد بن حجر العسقلاني سنة ٨٥٢هـ المطبعة العصرية بالكويت الطبعة الأولى سنة ١٣٩٠هـ ـ سنة ١٩٧٠م.

٥٩ ـ **معالم السنن شرح سنن أبي داود**: أبو سليمان أحمد بن محمد بن إبراهيم البستي الخطابي (٣٨٨هـ)، مطبوع مع مختصر سنن أبي داود. ثمانية أجزاء مطبعة أنصار السنة المحمدية ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م.

٦٠ ـ **مغازي رسول الله للإمام أبي عبدالله محمد بن عمر الواقدي المتوفى سنة** ٢٠٧هـ، الطبعة الأولى سنة ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م مطبعة السعادة.

٦١ ـ **مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة**: جلال الدين السيوطي سنة ٩١١هـ. الطبعة الثانية سنة ١٣٥٢هـ. المطبعة المنيرية.

٦٢ ـ **مفتاح السنة أو تاريخ فنون الحديث**: محمد عبدالعزيز الخولي. المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الثانية سنة ١٣٤٧هـ ـ ١٩٢٨م.

٦٣ ـ **مفتاح كنوز السنة**: أي. ي. فنسنك. نقله إلى العربية محمد فؤاد عبدالباقي. الطبعة الأولى. مطبعة مصر. لجنة ترجمة دار المعارف الإسلامية سنة ١٣٥٢هـ، سنة ١٩٣٣م.

٦٤ ـ **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبدالرحمن السخاوي سنة ٩٠٢هـ. مكتبة الخانجي بمصر ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م.

٦٥ ـ **منحة المعبود في ترتيب مسند الطيالسي أبي داود**: أحمد عبدالرحمن البنا الساعاتي مطبعة الإخوان المسلمون بالقاهرة.

٦٦ ـ **المنهل العذب المورود**: أمين خطاب السبكي سنة ١٣٥٢هـ، مطبعة الجمعية الشرعية بمصر، ومعه تكملة المنهل لمحمود أمين خطاب سنة ١٣٥٢هـ. أربعة عشر جزءً.

٦٧ ـ **المهذب في مصطلح الحديث**: أحمد عبدالرازق شامخ. مطبعة أمير الصعيد بأسيوط سنة ١٣٥٦هـ، سنة ١٩٣٧م.

٦٨ ـ **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان**: سنة ٣٥٤هـ، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي سنة ٨٠٧هـ، المطبعة السلفية سنة ١٣٥١هـ، تحقيق محمد عبدالرازق حمزة.

٦٩ ـ **موطأ الإمام مالك وشرحه تنوير الحوالك**: جلال الدين السيوطي سنة ٩١١هـ. طبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٧٠هـ.

٧٠ ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**: أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي سنة ٧٤٨هـ. تحقيق علي البجاوي. الطبعة الأولى سنة ١٣٨٢هـ، طبعة عيسى الحلبي.

٧١ ـ **نصب الراية لأحاديث الهداية**: عبدالله بن يوسف الزيلعي سنة ٧٦٢هـ. الطبعة الأولى بمصر سنة ١٣٥٧هـ، سنة ١٩٣٨م. وبذيلها بغية الألمعي في تخريج الزيلعي.

٧٢ ـ **النهاية في غريب الحديث**: أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير. خمسة أجزاء. عيسى الحلبي سنة ١٣٨٣هـ، سنة ١٩٦٣م.

٧٣ ـ **نيل الأوطار**: محمد بن علي الشوكاني سنة ١٢٥٠هـ. مطبعة مصطفى الحلبي بالقاهرة الطبعة الثالثة ١٩٦١م. ثمانية أجزاء.

٥ ـ كتب المدخل إلى الفقه وتاريخه

١ ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**: الشيخ محمد الخضري بك. الطبعة السابعة سنة ١٣٨٥هـ، سنة ١٩٦٥م. المكتبة التجارية الكبرى.

٢ ـ **تاريخ الفقه الإسلامي**: محمد أنيس عبادة. الطبعة الأولى.

٣ ـ **تاريخ الفقه الإسلامي**: محمد يوسف موسى. طبعة منقحة ومزيدة سنة ١٣٧٨هـ، سنة ١٩٥٨م. دار الكتب الحديثة. توفيق عفيفي عامر.

٤ ـ **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**: محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، مطبعة إدارة المعارف بالرباط سنة ١٣٤٥هـ.

٥ ـ **كتاب الشهاوي في تاريخ التشريع**: إبراهيم دسوقي الشهاوي، ط٢، سنة ١٣٨٩هـ، سنة ١٩٧٠م. شركة الطباعة الفنية المتحدة.

٦ ـ **محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية**: محمد أبو زهرة. معهد الدراسات الإسلامية سنة ١٩٦١م.

٧ ـ **المدخل للفقه الإسلامي**: محمد سلام مدكور. الطبعة الثانية سنة ١٣٨٣هـ، سنة ١٩٦٣م. دار النهضة العربية.

٨ ـ **المدخل ونظرية العقد**: عيسوي أحمد عيسوي. الطبعة الثالثة سنة ١٩٦١م. مطبعة دار التأليف.

٩ ـ **المنتقى في تاريخ التشريع**: محمد أنيس عبادة. الطبعة الأولى سنة ١٣٨٥هـ، سنة ١٩٦٥م. دار الطباعة المحمدية.

١٠ ـ **نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي**: علي حسن عبدالقادر. دار الكتب الحديثة. الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥م.

٦ ـ كتب إسلامية وفكرية حديثة

١ ـ **أحجار على رقعة الشطرنج** ـ الأميرال وليم غاي كار ـ ترجمة سعيد الجزائري؟ الطبعة الأولى سنة ١٩٧٠م.

٢ ـ **آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي:** محمد المبارك عميد كلية الشريعة في جامعة دمشق سابقاً. دار الفكر.
٣ ـ **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر:** الدكتور محمد محمد حسين، أستاذ الأدب العربي بجامعة الإسكندرية. الطبعة الثانية سنة ١٣٨٢هـ. المطبعة النموذجية. وهو جزءان.
٤ ـ **بروتوكلات حكماء صهيون (الخطر اليهودي):** محمد خليفة التونسي. مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة ١٩٧٢م.
٥ ـ **التطور والثبات في حياة البشرية:** لمحمد قطب إبراهيم مكتبة وهبة بالقاهرة.
٦ ـ **التعزير في الشريعة الإسلامية:** الدكتور عبدالعزيز عامر. الطبعة الثانية سنة ١٣٥٧، سنة ١٩٥٦م. دار الكتاب العربي بمصر.
٧ ـ **الحجاب:** أبو الأعلى المودودي. دار الفكر. أول طبعة بالعربية في دمشق.
٨ ـ **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي:** الطبعة الرابعة. مكتبة وهبة سنة ١٣٨٤هـ، سنة ١٩٦٤م.
٩ ـ **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين:** ـ أبو الحسن الندوي رئيس ندوة العلماء بالهند ـ طبعة دمشق.
١٠ ـ **مبادىء الإسلام:** أبو الأعلى المودودي. الاتحاد العالمي للطلاب المسلمين.
١١ ـ **نظرية دارون بين التأييد والمعارضة:** سيد أحمد كيلاني ـ دار القلم ـ الكويت.

٧ ـ كتب العقيدة

١ ـ **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية:** لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ. المطبعة المنيرية سنة ١٣٥١هـ.
٢ ـ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد:** لإمام الحرمين الجويني سنة ٤٧٨هـ الناشر مكتبة الخانجي. مطبعة السعادة سنة ١٣٦٩هـ، سنة ١٩٥٠م.
٣ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم:** تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية سنة ٧٢٨هـ، مطبعة السنة المحمدية.
٤ ـ **تلبيس إبليس:** أبو الفرج عبدالرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي سنة ٥٩٦هـ، حققه وخرج أحاديثه خير الدين علي. دار الوعي العربي ـ بيروت ـ لبنان.

٥ ـ **التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل**: الحافظ محمد بن إسحاق بن خزيمة راجعه وعلق عليه محمد خليل هراس. مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٨٧هـ، سنة ١٩٦٨م.

٦ ـ **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**: سيد قطب إبراهيم حسين الطبعة الأولى. عيسى الحلبي.

٧ ـ **درء تعارض العقل والنقل**: صور منه الجزء الأول. تحقيق ونشر دار الكتب المصرية سنة ١٩٧٢م.

٨ ـ **الرسالة الحموية (الفتوى الحموية الكبرى)**: شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام الشهير بابن تيمية. المتوفى سنة ٧٢٨هـ. وهي ضمن مجموعة من كتاب نفائس. مطبعة السنة المحمدية. الطبعة الثانية سنة ١٣٧٢م.

٩ ـ **شرح الطحاوية في العقيدة السلفية**: تأليف العلامة علي بن علي بن محمد بن أبي العز سنة ٧٩٢هـ. تحقيق أحمد شاكر. الناشر زكريا علي يوسف.

١٠ ـ **طريق الهجرتين وباب السعادتين**: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية سنة ٧٥١هـ. المطبعة السلفية سنة ١٣٧٥هـ.

١١ ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**: للإمام ابن حزم الظاهري الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ ومعه الملل والنحل للشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨هـ. مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح.

١٢ ـ **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**: تأليف أبي حامد الغزالي. سنة ٥٠٥هـ ط.الأولى سنة ١٣٨١هـ، سنة ١٩٦١م. مطبعة عيسى البابي الحلبي.

١٣ ـ **مجموعة الرسائل الكبرى**: شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية سنة ٧٢٨هـ. مكتبة محمد علي صبيح جزءان.

١٤ ـ **المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال**: وهو مختصر منهاج السنة. شيخ الإسلام ابن تيمية. والذي اختصره هو الحافظ أبو عبدالله محمد بن عثمان الذهبي سنة ٧٤٨هـ. دار الفتح سنة ١٣٧٤هـ.

٨ ـ كتب الأصول

١ ـ **إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**: للإمام الحافظ ابن حزم الأندلسي سنة ٤٥٦هـ، تحقيق سعيد الأفغاني، دار الفكر بيروت سنة ١٣٨٩هـ، سنة ١٩٦٩م.

٢ ـ **الإبهاج في شرح المنهاج الأصولي**: للقاضي البيضاوي. وأما الإبهاج فهو لتقي الدين السبكي وتاج الدين السبكي. مع نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي سنة ٦١٥هـ المسمى بشرح الأسنوي. مطبعة التوفيق الأدبية.

٣ ـ **الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم**: تصحيح أحمد محمد شاكر. مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٧هـ. ثمانية أجزاء.

٤ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي سنة ٦٣١هـ. مطبعة المعارف بالفجالة بمصر سنة ١٣٣٢هـ، سنة ١٩١٤م.

٥ ـ **الأدلة الشرعية**: زكريا البري. الطبعة الأولى. دار النهضة العربية سنة ١٣٩١هـ، سنة ١٩٧١م.

٦ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**: محمد بن علي بن محمد الشوكاني سنة ١٢٥٥هـ. وبهامشه شرح الشيخ أحمد بن قاسم العبادي الشافعي على شرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي على الورقات في الأصول لإمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني الشافعي سنة ٤٧٨هـ. مطبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٥٦هـ. الطبعة الأولى.

٧ ـ **الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية**: للشيخ أبي الحسن الكرخي سنة ٣٤٠هـ. ملحق بتأسيس النظر للقاضي أبي زيد الدبوسي سنة ٤٣٠هـ، المطبعة الأدبية بمصر الطبعة الأولى.

٨ ـ **أصول الجصاص**: لأبي بكر الحنفي الشهير بالجصاص سنة ٣٧٠هـ. وقد اعتمدت على نسختين مخطوطتين.

١ ـ أولاها: نسخة دار الكتب المصرية وهي في مجلد واحد رقمها (٢٢٩) أصول.

٢ ـ نسخة المكتبة الأزهرية وهي منسوخة عن نسخة دار الكتب في مجلدين بخط واضح جميل رقمها (٢٢١٤) أصول.

٩ ـ **أصول السرخسي**: لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠هـ. جزءان. تحقيق أبي الوفا الأفغاني رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية. مطابع دار الكتاب العربي في مصر سنة ١٣٧٢هـ.

١٠ ـ **أصول الفقه**: بدر المتولي عبدالباسط. دار النهضة العربية سنة ١٩٧٠م.

١١ ـ **أصول الفقه: عباس متولى حمادة. ألفه للسنة الرابعة في كلية الحقوق/ جامعة القاهرة. دار النهضة العربية سنة ١٩٦٥م.**

١٢ ـ **أصول الفقه**: ـ طه عبدالله الدسوقي ـ الطبعة الثالثة. مطبعة لجنة البيان العربي سنة ١٩٦٦م.

١٣ ـ **أصول الفقه**: محمد زكريا البرديسي. الطبعة الثانية سنة ١٣٨١هـ، سنة ١٩٦١م. مطبعة دار التأليف.

١٤ ـ **أصول الفقه**: زكي شعبان دار النهضة العربية سنة ١٩٦٨م.

١٥ ـ **أصول الفقه: ـ عبدالوهاب خلاف ـ الطبعة الثامنة سنة ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م.** الدار الكويتية/ الكويت.

١٦ ـ **أصول الفقه**: محمد أبو النور زهير عميد كلية الشريعة بالأزهر سابقاً (٤) أجزاء سنة ١٩٦٧م.

١٧ ـ **أصول الفقه**: ـ محمد الخضري بك ـ الطبعة الخامسة سنة ١٣٨٥هـ، سنة ١٩٦٥م. المكتبة التجارية الكبرى.

١٨ ـ **أصول الفقه**: ـ محمد عبدالله أبو النجا ـ دار الزيني للطبع والنشر سنة ١٣٧٤هـ، سنة ١٩٥٤م.

١٩ ـ **أصول الفقه**: ـ للسنة الأولى في كلية الشريعة في الأزهر ـ كتبه خمسة أساتذة سنة ١٣٨٠هـ، ١٩٦٠م. مطبعة أحمد مخيمر.

٢٠ ـ **أصول الفقه للسنة**: الثانية في كلية الشريعة في الأزهر ـ مجموعة أساتذة سنة ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٣م. مطبعة لجنة البيان العربي.

٢١ ـ **أعلام الموقعين عن رب العالمين**: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية سنة ٧٥١هـ. مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٨٨هـ، سنة ١٩٦٨م.

٢٢ ـ **أقرب طرق الوصول إلى قواعد علم الأصول**: أحمد إبراهيم الجداوي. مطبعة كردستان العلمية بالجمالية بمصر سنة ١٣٢٦هـ.

٢٣ ـ **إملاءات في أصول الفقه**: مصطفى عبدالخالق. للدراسات العليا في قسم أصول الفقه في كلية الشريعة في الأزهر سنة ١٩٦٨م.

٢٤ ـ **البحر المحيط في علم الأصول**: تأليف الإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي سنة ٧٩٤هـ. ثلاثة أجزاء. خطه واضح. مخطوط في دار الكتب رقمس (٤٨٣)، أصول. ألف الكتاب سنة ٧٧٧هـ.

٢٥ ـ **البداية في أصول الفقه:** شرف الدين محمود خطاب. الطبعة الثالثة سنة ١٣٥٢هـ، سنة ١٩٣٣م. مطبعة الاستقامة.
٢٦ ـ **البرهان في أصول الفقه:** لأبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني المعروف بإمام الحرمين سنة ٤٧٨هـ. مخطوط في مكتبة الجامع الأزهر رقم (٩١٣) أصول. وخطه جميل واضح.
٢٧ ـ **بلوغ السول في مدخل علم الأصول:** محمد حسنين مخلوف. ط. الثانية، سنة ١٣٨٦هـ، سنة ١٩٦٦م.
٢٨ ـ **بيان الوصول في شرح أصول البزدوي:** مخطوط في دار الكتب المصرية رقم (٣١) أصول. عدة مجلدات الموجود منها مجلدان الأول ناقص وفي الورق خروم.
٢٩ ـ **التبيين شرح منتخب الأخسيكثي:** تأليف أمير كاتب بن أمير عمر العميد الأتقاني. مخطوط في دار الكتب رقم ١٤٢ أصول.
٣٠ ـ **التحقيق/ المنتخب مجمع النخب للأخسيكثي:** تأليف عبدالعزيز البخاري. مخطوط في دار الكتب رقم ٤١ في دار الكتب المصرية وهو يشبه كشف الأسرار/ البزدوي. لأن مؤلف الكتابين واحد.
٣١ ـ **تخريج الفروع على الأصول:** أبو المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني سنة ٦٥٦هـ. تحقيق د. محمد أديب صالح، مطبعة جامعة دمشق سنة ١٣٨٢هـ، سنة ١٩٦٢م.
٣٢ ـ **التسهيلات الإلهية في أصول الحنفية والشافعية:** أحمد محمد درويش، مطبعة مقداد في القاهرة سنة ١٣٣٠هـ.
٣٣ ـ **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي:** ـ الدكتور محمد أديب صالح ـ منشورات المكتب الإسلامي الطبعة الثانية.
٣٤ ـ **تسهيل الوصول إلى علم الأصول:** محمد عبدالرحمن عيد المحلاوي. مطبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٤١هـ.
٣٥ ـ **التقرير على أصول البزدوي:** محمد بن محمود بن أحمد البابرتي الحنفي المدعو بالأكمل الحنفي. مخطوط في دار الكتب يقع في مجلدين رقم ٥١ أصول خطه لا بأس به. وهناك نسخة أخرى رقمها ٥٠ خطها غير واضح تماماً.
٣٦ ـ **تقرير الويديني/ المرآة:** للشيخ مصطفى الويديني. طبعة تركية في دار السعادة نسخة في المكتبة الأزهرية رقم عام ٧٩٦٤ ورقم خاص ٢٠٣.

٣٧ ـ **التقرير والتحبير/ التحرير**: العلامة ابن أمير الحاج المتوفى سنة ٨٧٩هـ. والتحرير للكمال ابن الهمام سنة ٨٦١هـ وهو جامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية.

٣٨ ـ **تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع**: تصنيف القاضي أبي زيد عبيدالله بن عمر بن عيسى الدبوسي سنة ٤٣٠هـ، مخطوط في دار الكتب تحت رقم (٢٥٥) أصول. مجلد واحد في ٩٥٦ صفحة بخط جميل واضح. خمسة عشر سطراً في الصفحة.

٣٩ ـ **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**: جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن القرشي الأسنوي الشافعي. الطبعة الأولى سنة ١٣٥٣ .المطبعة الماجدية/ مكة المكرمة.

٤٠ ـ **التلويح/ التوضيح/ التنقيح**: أما التوضيح والتنقيح فكل منهما لصدر الشريعة عبيدالله بن مسعود سنة ٧٤٧هـ. وأما التلويح فهو لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني سنة ٧٩١هـ. مع حواشي الفنري وملا خسرو وعبدالحكيم على التلويح الطبعة الأولى. بالمطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣٠٦هـ.

٤١ ـ **تيسير التحرير**: لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه. والتحرير للكمال بن الهمام سنة ٨٦١هـ. أربعة أجزاء مصطفى الحلبي سنة ١٣٥١هـ.

٤٢ ـ **تنقيح الفصول في الأصول**: شهاب الدين أحمد القرافي المالكي سنة ٦٨٤هـ من مجموعة متون أصولية. طبع المكتبة الهاشمية بدمشق.

٤٣ ـ **حاشية الإزميري على شرح مرقاة الوصول المسمى بمرآة الأصول**: طبعة بولاق مصر القاهرة.

٤٤ ـ **حاشية البناني/ شرح المحلي/ جمع الجوامع**: لتاج الدين عبدالوهاب بن السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ. ومعها تقرير عبدالرحمن الشربيني مطبعة عيسى الحلبي.

٤٥ ـ **حاشية العطار شرح المحلى/ جمع الجوامع**: حسن العطار سنة ١٢٥٠هـ، وجمع الجوامع هو للإمام ابن السبكي وشرحه لجلال الدين المحلي. ومعه تقريرات عبدالرحمن الشربيني على جمع الجوامع. ومحمد علي بن حسين المالكي. المطبعة التجارية بمصر سنة ١٣٥٨هـ.

٤٦ ـ **حاشية على فصول البدائع في أصول الشرائع**: لمحمد شاه بن شمس الدين محمد بن حمزة الفناري المتوفى سنة ٨٥٩هـ، مخطوط في دار الكتب المصرية. مجلد واحد بخط جميل.

٤٧ ـ **حاشية حداد النصول على مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول**: مصطفى صدقي مفتي موستار. طبعة استانبولية سنة ١٣١٦هـ.
٤٨ ـ **حاشية الطرسوسي على مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول**: طبعة عثمانية. نسخة في دار الكتب رقم ٤٦٥.
٤٩ ـ **حصول المأمول من علم الأصول**: محمد صديق حسن خان بهادر المكتبة التجارية بمصر سنة ١٣٥٧هـ، سنة ١٩٣٨م.
٥٠ ـ **دراسات في أصول الفقه**: عبدالجليل سعد القرنشاوي، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.
٥١ ـ **الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي**: الطبعة الأولى، مكتبة ومطبعة الاتحاد الأخوي بالحسين بمصر سنة ١٣٢٨هـ ـ ١٩١٠م.
٥٢ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر**: موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي سنة ٦٢٠هـ. المطبعة السلفية سنة ١٣٩١هـ.
٥٣ ـ **الشامل شرح أصول البزدوي**: تأليف أمير كاتب بن أمير عمر العميد الفارابي الإتقاني. مخطوط في دار الكتب المصرية رقم (٢٠٨) أصول. وهو عشرة مجلدات الموجود منها سبعة مبتدأة بالرابع. كتب سنة ٧٥٤هـ.
٥٤ ـ **شرح البدخشي/ المنهاج ويسمى مناهج العقول**: محمد بن الحسن البدخشي مطبعة محمد علي صبيح سنة ١٣٨٩هـ، سنة ١٩٦٩م.
٥٥ ـ **شرح الأسنوي/ المنهاج ويسمى بنهاية السول**: جمال الدين عبدالرحيم الأسنوي. المتوفى سنة ٧٧٢هـ. مطبعة صبيح سنة ١٣٨٩هـ.
٥٦ ـ **شرح الكوكب المنير**: المسمى بمختصر التحرير والمسمى أيضاً المختصر المبتكر شرح المختصر في أصول الحنابلة لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن عبدالعزيز بن علي بن إبراهيم الفتوحي. الطبعة الأولى سنة ١٣٧٢هـ، سنة ١٩٥٣م. تحقيق حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية.
٥٧ ـ **شرح السراج الهندي على المغني المسمى (بالمنير الزاهر من الفيض الباهر)**: لأبي حفص عمر بن إسحاق بن أحمد الشبيلي الحنفي سنة ٧٩٣هـ ويعرف بالسراج الهندي. وأما كتاب المغني فهو لجلال الدين عمر بن محمد بن عمر المعروف بالخبازي سنة ٦٩١هـ. وقد اعتمدت على نسختين: نسخة المكتبة الأزهرية جزءان في أربعة مجلدات بخط جميل واضح رقم (٢٢٨١). والثانية نسخة دار الكتب جزءان في مجلدين رقم (١٥٨) أصول.

٥٨ - **صفوة الكلام في أصول الأحكام:** مصطفى الخفاجي. مطبعة العلوم سنة ١٣٦٣هـ، سنة ١٩٤٤م.

٥٩ - **عدة الأصول في أصول الفقه للشيعة الإمامية:** أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي سنة ١٣١٢هـ. مطبعة دت برساد بومباي.

٦٠ - **غاية الوصول شرح لب الأصول:** - كلاهما لشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي من أعلام القرن السابع الهجري. الطبعة الأخيرة - مصطفى الحلبي سنة ١٣٦٠هـ - ١٩٤١م.

٦١ - **فتح الرحمن/ لقطة العجلان وبلة الظمآن:** للزركشي سنة ٧٩٤هـ. تأليف أبي يحيى زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري سنة ٩٢٦هـ. مطبعة النيل بمصر. الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨هـ.

٦٢ - **فتح الغفار/ المنار:** لحافظ الدين النسفي سنة ٧١٠هـ. ويعرف الكتاب بمشكاة الأنوار في أصول المنار تأليف زين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم سنة ١٣٢٢هـ، مطبعة مصطفى الحلبي. الطبعة الأولى سنة ١٣٥٥هـ، سنة ١٩٣٦م.

٦٣ - **فريدة الأصول في أصول فقه الإمام الأعظم أبي حنيفة:** لناظمها محمد بن إبراهيم الحسيني الطرابلسي. مطبعة البلاغة بطرابلس.

٦٤ - **فصول البدائع في أصول الشرائع:** لشمس الدين محمد بن حمزة الفناري سنة ٨٣٤هـ. طبعة عثمانية سنة ١٢٨٩هـ.

٦٥ - **فصول الحواشي لأصول الشاشي:** طبع هندي. مكتبة الجامع الأزهر. أصول فقه (١٨٦).

٦٦ - **فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت:** عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي سنة ١١٨٠هـ، مطبوع مع المستصفى جزءان المطبعة الأميرية سنة ١٣٢٢هـ تصوير بيروت.

٦٧ - **قواعد الأصول:** صفي الدين البغدادي الحنبلي سنة ٧٣٩هـ. مجموعة متون أصولية طباعة المكتبة الهاشمية بدمشق.

٦٨ - **القوانين المحكمة في الأصول:** لأبي الحسن الجيلاني أبي القاسم. مخطوط مصور كتب في بلدة (قم) سنة ١٢٠٥هـ. وهو شرح كتاب معالم الدين للشيخ حسن بن الشيخ زين الدين.

٦٩ - **الكاشف عن المحصول في علم الأصول:** شمس الدين الأصفهاني. مخطوط في دار الكتب رقم (٤٧٣) أصول. ثلاثة أجزاء بخط واضح جميل.

٧٠ ـ **الكتاب والسنة** /محمد البنا ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٧م. مطبعة مخيمر. معهد الدراسات الإسلامية.

٧١ ـ **كشف الأسرار/ أصول البزدوي**: عبدالعزيز **أحمد** بن محمد البخاري. وهذا من أفضل شروح أصول الفخر البزدوي سنة ٤٨٣هـ. طباعة عثمانية سنة ١٣٠٨هـ.

٧٢ ـ **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار في الأصول**: لحافظ الدين النسفي سنة ٧١٠هـ. مع شرح نور الأنوار/ المنار لأحمد ملا جيون الميهوي سنة ١١٣٠هـ، وبالهامش حاشية قمر الأقمار/ نور الأنوار/ المنار لمحمد عبدالحليم اللكنوي الطبعة الأولى. بولاق سنة ١٣١٦هـ.

٧٣ ـ **لطائف الإشارات للشيخ عبدالحميد بن محمد علي قدسي**: على تسهيل الطرقات لنظم الورقات في الأصول الفقهيات نظم شرف الدين يحيى العمريطي وبهامشه قرة العين في شرح ورقات إمام الحرمين لمحمد الرعيني المعروف بالحطاب سنة ٩٥٤هـ مطبعة مصطفى الحلبي. سنة ٣٦٩هـ.

٧٤ ـ **اللمع في أصول الفقه**: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروز آبادي الشافعي المتوفى سنة ٤٧٦هـ، الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٧هـ، سنة ١٩٥٧م. مصطفى الحلبي.

٧٥ ـ **مجامع الحقائق والقواعد وجوامع الروائق والفوائد**: لأبي سعيد الخادمي. مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي سنة ١٣٠٣هـ.

٧٦ ـ **مجموعة متون أصولية لأشهر مشاهير علماء المذاهب الأربعة**: المكتبة الهاشمية في دمشق. محمد هاشم الكتبي.

٧٧ ـ **مختصر المنتهى الأصولي**: لابن الحاجب سنة ٦٤٦هـ. مع شرح عضد الملة والدين عليه سنة ٧٥٦هـ. وعليه ثلاثة حواشي. حاشية سعد الدين التفتازاني سنة ٧٩١هـ. وحاشية السيد الجرجاني، وحاشية الهروي. المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣١٦هـ.

٧٨ ـ **المدخل إلى مذهب أحمد بن حنبل**: عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران. الطبعة المنيرية سنة ١٣٣٨هـ.

٧٩ ـ **مذكرة في أثر القواعد في اختلاف الفقهاء**: للشيخ جاد الرب. كلية الشريعة في الأزهر دراسات عليا. قسم أصول الفقه سنة ١٩٧٠.

٨٠ ـ **المستصفى من علم الأصول**: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي سنة ٥٠٥هـ. جزءان. مطبوع معه فواتح الرحموت المطبعة الأميرية سنة ١٣٢٢هـ.

٨١ - **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**: لأبي عبدالله محمد بن أحمد المالكي التلمساني سنة ٧٧١هـ. تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف. مكتبة الخانجي بمصر سنة ١٩٦٢م.

٨٢ - **المغني**: لجلال الدين عمر بن محمد بن عمر المعروف بالخبازي الحنفي المتوفى سنة ٦٩١هـ. مخطوط في دار الكتب رقم (١٠٩) أصول فقه.

٨٣ - **المنار**: لحافظ الدين النسفي سنة ٧١٠هـ. وشرحه لعز الدين عبداللطيف بن عبدالعزيز بن عبدالملك. مع حاشية الرهاوي المصري معه. وحاشية مصطفى بن علي المعروف بعزمي زاده سنة ١٠٤٠هـ. وحاشية أنوار الحلك على شرح المنار لابن ملك تأليف محمد بن إبراهيم الشهير بابن الحلبي سنة ٩٧١هـ. طبعة عثمانية ـ دار السعادة سنة ١٣١٥هـ.

٨٤ - **منافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق**: لأبي سعيد الخادمي. تأليف مصطفى بن محمد الكوز الحصاري. مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي سنة ١٣٠٣هـ.

٨٥ - **المنخول من تعليقات الأصول**: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي سنة ٥٠٥هـ. تحقيق محمد حسن هيتو. طباعة دمشق سنة ١٩٧٠م، سنة ١٣٩٠هـ.

٨٦ - **منهاج الوصول إلى علم الأصول**: ناصر الدين عبدالله بن عمر البيضاوي سنة ٦٨٥هـ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد. مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٧٠هـ، سنة ١٩٥١م. الطبعة الأولى.

٨٧ - **منية اللبيب في شرح التهذيب**: أصول شيعة. لعميد الدين أبي عبدالله عبدالمطلب بن الأعرج الحسيني. طبعة الهند سنة ١٣١٦هـ.

٨٨ - **الموافقات في أصول الشريعة**: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي سنة ٧٩٠هـ. أربعة أجزاء. تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد مطبعة محمد علي صبيح سنة ١٩٦٩م.

٨٩ - **الوافي شرح منتخب الأخسيكتي**: حسين بن علي بن الحجاج السغناقي. ألف الكتاب سنة ٦٩٢هـ. مخطوط في دار الكتب رقم (٤٣) أصول فقه.

٩٠ - **الورقات في أصول الفقه**: عبدالملك بن عبدالله الجويني الشافعي المعروف بإمام الحرمين سنة ٤٧٨هـ. وعليه شرح العلامة جلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي المتوفى سنة ٨٦٤هـ، وحاشية الشيخ أحمد بن محمد الدمياطي الشافعي سنة ١١١٧هـ. الطبعة الثالثة سنة ١٣٧٤هـ، سنة ١٩٥٥م. مصطفى الحلبي.

٩١ ـ **الوصول إلى قواعد الأصول**: ويسمى تحفة طالب الوصول. محمد بن عبدالله أحمد الخطيب التمرتاشي الغزي الحنفي. مخطوط في دار الكتب رقم ٣٩م على غزار التمهيد للأسنوي.

٩ ـ كتب الفقه الحنفي

١ ـ **الأشباه والنظائر**: زين الدين بن إبراهيم بن محمد المشهور بابن نجيم سنة ٩٧٠هـ. مؤسسة الحلبي سنة ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٨م.

٢ ـ **الاختيار لتعليل المختار**: عبدالله بن محمود الموصلي سنة ٦٨٣هـ. ثلاثة أجزاء مطبعة محمد علي صبيح.

٣ ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي. المتوفى سنة ٥٨٧هـ. الناشر زكريا علي يوسف سنة ١٣٩٢هـ. عشرة أجزاء.

٤ ـ **درر الحكام شرح غرر الأحكام**: القاضي محمد بن فراموز الشهير بملا خسرو الحنفي سنة ٨٨٥هـ مع حاشية غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام. أبو الإخلاص حسن بن عمار الشرنبلالي سنة ١٠٦٩هـ. المطبعة الكاملية. تركيا سنة ١٣٢٩هـ.

٥ ـ **رد المحتار على الدر المختار**: للحصكفي سنة ١٠٨٨هـ شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي سنة ١٠٠٤هـ. محمد أمين الشهير بابن عابدين سنة ١٢٥٢هـ. مع تكملته قرة عيون الأخبار مطبعة مصطفى الحلبي. الطبعة الثانية. سنة ٣٨٦هـ.

٦ ـ **غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام**: أبو الإخلاص حسن بن عمار الشرنبلالي سنة ١٠٦٩هـ طبعة إستانبولية سنة ١٣١٦هـ.

٧ ـ **المبسوط**: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي سنة ٤٩٠هـ. الطبعة الأولى. مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٤هـ.

٨ ـ **الهداية**: شرح بداية المبتدي كلاهما تأليف أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبدالجليل الرشداني المرغيناني. المتوفى سنة ٥٩٣هـ. مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح.

١٠ ـ كتب الفقه المالكي

١ ـ **إدرار الشروق على أنواء الفروق**: المسمى بحاشية ابن الشاط على الفروق

لأبي القاسم قاسم بن عبدالله الأنصاري المعروف بابن الشاط. مطبعة دار إحياء الكتب العربية. الطبعة الأولى سنة ١٣٤٥هـ.

٢ - **تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية**: للشيخ محمد علي ابن الشيخ حسين. مطبعة دار إحياء الكتب العربية. الطبعة الأولى سنة ١٣٤٥هـ.

٣ - **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**: محمد بن عرفة الدسوقي سنة ١٢٣٠هـ. أربعة أجزاء. مطبعة عيسى الحلبي.

٤ - **حاشية العدوي على شرح الإمام أبي الحسن**: المسمى كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني المالكي.

٥ - **جواهر الإكليل شرح مختصر خليل بن إسحاق المالكي**: تأليف صالح عبدالسميع الآبي الأزهري. جزءان. عيسى الحلبي.

٦ - **الذخيرة**: شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ. مطبعة كلية الشريعة سنة ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.

٧ - **الشرح الكبير**: مختصر خليل. أحمد الدردير سنة ١٢٠١هـ، مطبوع على هامش حاشية الدسوقي. مطبعة عيسى الحلبي (٤) أجزاء.

٨ - **الفروق**: للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي المعروف بالقرافي. مطبعة دار إحياء الكتب العربية الطبعة الأولى سنة ١٣٤٥هـ.

١١ - كتب الفقه الشافعي

١ - **الأحكام السلطانية**: علي بن محمد بن حبيب الماوردي سنة ٤٥٠هـ، الطبعة الثانية مصطفى الحلبي سنة ١٣٨٦هـ، سنة ١٩٦٦م.

٢ - **التنبيه للشيرازي في الفقه على مذهب الإمام الشافعي**: لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. وبذيله مقصد النبيه في شرح خطبة التنبيه لمحمد بن جماعة الشافعي وبالهامش تصحيح التنبيه لمحيي الدين النووي، مطبعة مصطفى الحلبي سنة ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.

٣ - **الدر النضيد من مجموعة الحفيد**: أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد الهروي الشافعي سنة ٩٠٦هـ. الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢هـ، مطبعة التقدم بمصر.

٤ - **رحمة الأمة في اختلاف الأئمة**: لأبي عبدالله محمد بن عبدالرحمن الدمشقي. الطبعة الأولى. مصطفى الحلبي.

٥ - **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**: عز الدين بن عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي سنة ٦٦٠هـ. مطبعة الكليات الأزهرية بمصر سنة ١٣٨٨هـ.

٦ - **المجموع شرح المهذب**: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي سنة ٦٧٦هـ. وعلي بن عبدالكافي السبكي سنة ٧٥٦هـ. ومحمد بخيت المطيعي معاصر. ومحمد حسين العقبي معاصر. مطبعة الإمام لزكريا علي يوسف بالقاهرة، سنة ١٩٦٦م.

٧ - **مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج**: محمد الشربيني الخطيب سنة ٩٩٧هـ. مطبعة مصطفى الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.

٨ - **منهاج الطالبين وعمدة المفتين**: للحافظ أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي. وبهامشه متن المنهج لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري رحمه الله تعالى. الطبعة الأولى سنة ١٣٢٩هـ. مطبعة الجمالية بمصر.

٩ - **المهذب**: أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف الشيرازي سنة ٤٥٦هـ. مصطفى الحلبي الطبعة الثانية سنة ١٣٧٩هـ، سنة ١٩٥٩م.

١٠ - **الميزان الكبرى**: عبدالوهاب بن أحمد بن علي الأنصاري الشافعي المعروف بالأنصاري. الطبعة الأولى. مصطفى الحلبي.

١١ - **الوجيز في فقه الإمام الشافعي**: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي سنة ٥٠٥هـ، مطبعة حوش قدم بالغورية. القاهرة سنة ١٣١٨هـ.

١٢ - الفقه الحنبلي

١ - **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**: تحقيق محمد البنا ومحمد عاشور طبعة الشعب.

٢ - **الشرح الكبير على متن المقنع**: تأليف شمس الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي سنة ٦٨٢هـ وهذا غير موفق الدين بن قدامة صاحب المغني سنة ٦٢٠هـ. منشورات المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

٣ - **الفواكه العديدة في المسائل المفيدة**: أحمد بن محمد المنقور التميمي النجدي منشورات المكتب الإسلامي، جزءان.

٤ - **القواعد النورانية الفقهية**: تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية سنة ٧٢٨هـ. الطبعة الأولى سنة ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م، مطبعة السنة المحمدية.

٥ - **القواعد في الفقه الإسلامي**: للحافظ أبي الفرج عبدالرحمن رجب الحنبلي المتوفى سنة ٧٩٥هـ. الطبعة الأولى مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٢هـ - سنة ١٩٧٢م.

٦ - **المغني لابن قدامة**: شرح مختصر الخرقي (أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبدالله بن أحمد الخرقي). تأليف موفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي سنة ٦٢٠هـ. مكتبة الجمهورية العربية المتحدة تسعة أجزاء.

٧ - **منار السبيل في شرح الدليل**: إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان - منشورات مؤسسة دار السلام.

١٣ - كتب فقهية أخرى

١ - **أحكام التركات والمواريث**: لمحمد أبي زهرة سنة ١٣٦٨هـ.

٢ - **أحكام المواريث**: محمود إبراهيم خليل. طبعة أولى سنة ١٣٧٦هـ. دار الكتاب العربي بمصر.

٣ - **الأموال**: للإمام العظيم أبي عبيد القاسم بن سلام المتوفى سنة ٢٢٤هـ. مكتبة الكليات الأزهرية. تحقيق محمد خليل هراس. الطبعة الأولى سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

٤ - **تدريب المبتدي وتذكرة المنتهي في علم الفرائض**: محمد عليش المالكي.

٥ - **الدين الخالص**: الشيخ محمود خطاب السبكي سنة ١٣٥٢هـ. مطبعة الجمعية الشرعية بمصر. تسعة أجزاء.

٦ - **الروضة الندية شرح الدرر البهية**: أبو الطيب صديق بن حسن بن علي الحسيني القنوجي. الطباعة المنيرية.

٧ - **شرح الرحبية**: رضى الدين أبو بكر بن أحمد بن عبدالرحمن السبتي. مطبعة التقدم العلمية سنة ١٣٤٥هـ.

٨ - **فتح القريب المجيب بشرح كتاب الترتيب**: عبدالله بن الشيخ بهاء الدين بن محمد بن عبدالله الشنشوري.

٩ - **فقه السنة**: سيد سابق. مكتبة الآداب ومطبعتها - الطبعة الثانية.

١٠ - **الفقه على المذاهب الأربعة**: عبدالرحمن الجزيري (٤) أجزاء. المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة.

١١ ـ **المحلى**: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم. المتوفى سنة ٤٥٦هـ. مكتبة الجمهورية العربية سنة ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٨م، الطبعة المنقولة عن طبعة المنيرية خرج منه اثنا عشر جزءً.

١٢ ـ **الميراث في الفقه والقانون**: أحمد غندور. دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٦م.

١٣ ـ **نظم السراجية**: عبدالملك بن عبدالوهاب المكي التبني. فقه حنفي. المكتبة التجارية. الطبعة الأولى سنة ١٣٥٤هـ.

١٤ ـ **نور الهداية**: ـ محمد منصور ـ مطبعة السعادة. وهي رسالة تشتمل على ما يبطل القول بأن عقود أبي حنيفة أو غيره غير صحيحة عند الشافعي.

١٥ ـ **الوحدة الإسلامية والإخوة الدينية**: محمد رشيد رضا. الطبعة الثالثة. دار المنار سنة ١٣٦٧هـ.

١٤ ـ كتب التراجم والتاريخ والسير

١ ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة**: عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الجزري سنة ٦٣٠هـ. مطبعة دار الشعب.

٢ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**: أحمد بن حجر العسقلاني سنة ٨٥٢هـ. وبهامشه الاستيعاب في معرفة الأصحاب لأبي عمر يوسف بن عمر بن عبدالبر النمري سنة ٤٦٣هـ. تصوير بيروت.

٣ ـ **الأعلام**: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستشرقين. تأليف خير الدين الزركلي. الطبعة الثانية. مطبعة كوستار ـ تسوماس وشركاه سنة ١٩٥٤م.

٤ ـ **البداية والنهاية في التاريخ**: لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي المتوفى سنة ٧٧٤هـ. مطبعة السعادة بمصر.

٥ ـ **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**: محمد بن علي بن محمد الشوكاني سنة ١٢٥٥هـ. الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨هـ، مطبعة السعادة بمصر. وهو جزءان.

٦ ـ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**: للحافظ عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي سنة ٩١١هـ. تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم الطبعة الأولى بمطبعة عيسى الحلبي سنة ١٣٨٤هـ، سنة ١٩٦٤م.

٧ ـ **تاج التراجم في طبقات الحنفية**: لأبي العدل قاسم بن قطلوبغا ـ مكتبة المثنى ـ بغداد سنة ١٩٦٢م.

٨ ـ **التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول**: ـ صديق حسن خان ـ تصحيح وتعليق عبدالحكيم شرف الدين. المطبعة الهندية العربية (بمباي) سنة ١٩٦٣م. الطبعة الثانية.

٩ ـ **تاريخ الإسلام**: الحافظ أبو عبدالله محمد بن عثمان الذهبي سنة ٧٤٨هـ. مخطوط في دار الكتب تحت رقم ٣٩٦.

١٠ ـ **تذكرة الحفاظ**: للذهبي سنة ٧٤٨هـ. نشر إحياء التراث العربي ـ بيروت مصور عن طبعة الهند (٤) أجزاء.

١١ ـ **تراجم إسلامية جليلة لكبار الصحابة والتابعين**: محمود النواوي. الطبعة الثالثة سنة ١٩٦١م. مكتبة الكليات الأزهرية.

١٢ ـ **تراجم رجال القرنين السادس والسابع**: للحافظ شهاب الدين أبي محمد عبدالرحمن إسماعيل المعروف بأبي شامة المقدسي الدمشقي تصحيح محمد زاهد الكوثري. نشر مكتب نشر الثقافة الإسلامية. الطبعة الأولى سنة ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧م.

١٣ ـ **ابن حزم الأندلسي**: للدكتور زكريا إبراهيم. سلسلة أعلام العرب.

١٤ ـ **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**: لشيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني. حققه محمد سيد جاد الحق (٥) أجزاء. دار الكتب الحديثة.

١٥ ـ **الذيل على طبقات الحنابلة**: عبدالرحمن بن رجب الحنبلي سنة ٧٩٥هـ. تصحيح محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٢م.

١٦ ـ **الرياض النضرة في مناقب العشرة**: أبو جعفر أحمد الشهير بالمحب الطبري. الطبعة الثانية سنة ١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٣م مكتبة الخانجي.

١٧ ـ **سيرة عمر بن الخطاب**: عبدالرحمن بن الجوزي سنة ٥٩٧هـ. الدار القومي للطباعة.

١٨ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: لأبي الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي مكتبة القدسي سنة ١٣٥٠هـ (عشرة مجلدات).

١٩ ـ **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**: للحافظ أبي الخير محمد بن عبدالرحمن السخاوي سنة ٩٢٠هـ، مكتبة القدسي سنة ١٣٥٤هـ.

٢٠ ـ **طبقات الحنابلة**: للقاضي محمد بن أبي يعلى اختصار محمد بن عبدالقادر بن عثمان النابلسي ـ تصحيح وتعليق أحمد عبيد ـ مطبعة الاعتدال بدمشق سنة ١٣٥٠هـ.

٢١ - **طبقات الشافعية الكبرى:** لتاج أبي نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي صدر منه ثمانية أجزاء. الطبعة الأولى - عيسى الحلبي سنة ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م. تحقيق محمود الطناحي وعبدالفتاح الحلو.

٢٢ - **طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي الشافعي:** تحقيق د. إحسان عباس دار الرائد العربي - بيروت. سنة ١٩٧٠م.

٢٣ - **عمر بن الخطاب والتشريع الإسلامي:** محمد أنيس عبادة الأستاذ في كلية الشريعة بالأزهر.

٢٤ - **عبدالرحمن الأوزاعي شيخ الإسلام وإمام أهل الشام.** للشيخ طه الولي. دار صادر - بيروت سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

٢٥ - **الفتح المبين في طبقات الأصوليين:** - عبدالله مصطفى المراغي - الناشر محمد علي عثمان سنة ١٩٤٧م.

٢٦ - **فوات الوفيات:** لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي. وهو ذيل على وفيات الأعيان، تحقيق وتعليق محيي الدين عبدالحميد. جزءان. الناشر مكتبة النهضة المصرية.

٢٧ - **الكامل في التاريخ:** أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير، المطبعة المنيرية سنة ١٣٤٩هـ. تصحيح وتعليق الشيخ عبدالوهاب النجار.

٢٨ - **المازري:** حسن حسني عبدالوهاب. **منشورات لجنة البعث الإفريقي.** دار الكتب الشرقية بتونس سنة ١٩٥٥م.

٢٩ - **معجم البلدان:** لياقوت الحموي. دار صادر. بيروت.

٣٠ - **مع القائد الروحي للشعب (عز الدين بن عبدالسلام):** تأليف علي الجمبلاطي وأحمد محمد حسن. طبع مكتبة الأنجلو.

٣١ - **مناقب الشافعي:** الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي سنة ٦٠٦هـ. المطبعة العلامية بالصنادقية.

٣٢ - **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان:** أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان سنة ٦٨١هـ. ثلاثة أجزاء طبع القاهرة سنة ١٢٩٩هـ. تصحيح الشيخين محمد عبدالقادر ومحمد المعروف بالنجار.

رَفعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

الفهرست التفصيلي للرسالة

الموضوع	الصفحة
المقدمة تقرير عن الرسالة مقدم من أعضاء لجنة المناقشة	٥
كلمة ألقاها الشيخ عبدالله عزام أمام لجنة المناقشة	١٥
افتتاحية	٢٨
صلة الرسالة بالمكتبات والمخطوطات	٢٨
تضمن الرسالة لنهج الحنفية ونهج المتكلمين	٢٩
الباب التمهيدي هو المدخل الحقيقي للرسالة	٢٩
رحلة البشرية المصيرية خلال التاريخ	٢٩
المنهاج الفذ الذي تناولت به البشرية هذا الدين	٣٠
موقع الرسالة من علم أصول الفقه	٣٠
الباب الأول للواضح وأقسامه	٣٠
الباب الثاني للمبهم وأقسامه	٣٠
الباب الثالث للتأويل	٣٠
الخاتمة وجريدة الأعلام والمراجع والفهرس	٣١
دعاء لكل من أسدى نصيحة أو عوناً في الرسالة	٣١
الباب التمهيدي	
محتويات الباب ومسلك البحث	٣٣
الفصل الأول: المدخل إلى الأدلة	٣٥

الموضوع	الصفحة
المبحث الأول: رحلة الإنسان الدينية حتى نزول الشريعة الخاتمة ..	٣٥
بداية خلق الإنسان في الملأ الأعلى	٣٥
التكريم الإلهي للإنسان	٣٦
خروج آدم وزوجه من الجنة بعد العصيان	٣٦
عوامل الانتصار بجانب الإنسان	٣٧
الفطرة، المنهاج الواضح، الرسل عليهم السلام	٣٧
الخلافة في الأرض منوطة بالإنسان	٣٧
الطاقات التي زود الله بها الإنسان لدور الخلافة	٣٨
مهمة الأنبياء	٣٩
الإسلام هو دين البشرية جمعاء	٤٠
الدين واحد والشريعة متغيرة	٤١
تمهيد الرسالات للرسالة الخاتمة	٤١
الغبش الذي كان يرين على العقائد	٤١
امتداد العبث إلى الرسالات السماوية	٤٢
الفصام والمعركة بين العلم والدين	٤٢
بعض السخافات التي تحفل بها الكتب السماوية المحرفة قبل القرآن	٤٣
لم تستطع النصرانية أن تقتلع جذور الوثنية	٤٤
الرسالة الخاتمة تشرق أنوارها	٤٤
القرآن هو الصلاح الوحيد للبشر على هذه الأرض	٤٥
اقتفاء النهج القرآني سعادة في الدنيا وفي الآخرة	٤٦
جماع أمر النبوات هو سعادة الإنسان في الدارين	٤٨
المبحث الثاني: منهاج التناول وطرق الاستنباط في هذه الشريعة الخاتمة	٤٨
موقف الصحابة من القرآن موقف الجندي في ميدانه إزاء قائده	٤٩
الرسول ﷺ هو المرجع الأول والأخير للصحابة	٤٩
كان عمل الرسول ﷺ هو بناء الجماعة بهذا الدين	٥٠

الموضوع	الصفحة
مصادر التشريع حتى لحق الرسول ﷺ بربه هي: القرآن والسنة	٥٠
زادت مصادر التشريع في عهد الخلافة الراشدة مصدرين: الإجماع والقياس	٥١
وضع قواعد اللغة بسبب طروء العجمة على اللسان من جراء الاختلاط بالأمم	٥٢
تأسيس قواعد أصول الفقه على يد الإمام المطلبي الشافعي	٥٣
غاية أصول الفقه وهدفه	٥٤
موضوع أصول الفقه والآراء الأربعة فيه	٥٤
الرأي الأول: الموضوع هو الأدلة	٥٥
الرأي الثاني: الموضوع هو الأحكام الشرعية	٥٦
الرأي الثالث: الموضوع هو الأدلة والأحكام	٥٦
الرأي الرابع: الموضوع هو الأدلة والاجتهاد والترجيح	٥٧
المبحث الثالث: صلة رسالتنا بأصول الفقه	٥٨
صلة كل كلمة من عنوان الرسالة بأصول الفقه	٥٨
الوضوح والإبهام من عوارض الألفاظ ولذا فإنهما من أقسام النظم	٥٨
قول البزدوي: «إنما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى»	٦١
قول الغزالي في تقسيم أصول الفقه إلى ثمرات (الأحكام) ومثمر (الأدلة) ومستثمر (المجتهد) وطرق الاستثمار (وجه دلالة الأدلة) ..	٦١
رسالتنا من صميم أصول الفقه	٦٣
الفصل الثاني: الدلالة والاستدلال والأدلة	٦٤
المعنى اللغوي للدلالة والاستدلال والأدلة	٦٤
أنواع الأدلة: الأدلة المتفق عليها وهي الأربعة	٦٥
الاستدلال: ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس	٦٦
تعداد عشرين نوعاً للاستدلال	٦٦

الموضوع	الصفحة
١ ـ الأصل في المنافع الإباحة	٦٨
٢ ـ الاستصحاب	٦٩
آراء العلماء في حجية الاستصحاب	٦٩
٣ ـ الاستقراء	٧٠
٤ ـ الأخذ بأقل ما قيل	٧١
٥ ـ انتفاء الحكم بانتفاء الدليل	٧١
٦ ـ شرع من قبلنا	٧٢
هل كان رسول الله ﷺ متعبداً بشرع قبل البعثة	٧٢
المذاهب والآراء حول تعبد الرسول ﷺ بشرع قبل البعثة	٧٢
هل كان رسول الله ﷺ مأموراً بعد البعثة باتباع الشرائع السابقة	٧٢
١ ـ الرأي الأول يقول: شرع من قبلنا هو شرع لنا	٧٤
الفروع التي فرعها الحنفية بناء على هذا الرأي	٧٤
٢ ـ الرأي الثاني يقول: شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا	٧٦
أدلة هذا الفريق	٧٦
ما نميل إليه في هذه المسألة	٧٧
٧ ـ قول الصحابي	٧٨
آراء الأئمة حول حجية قول الصحابي	٧٩
تفصيل رأي الحنفية في حجية قول الصحابي	٨٠
رأي الشافعي ـ في الجديد ـ لا يقلد أحد من الصحابة	٨١
استدلال الحنفية على حجية قول الصحابي بقول عائشة لزيد بن أرقم بسبب بيع العينة «إن الله قد أبطل جهاده في الإسلام»	٨٢
رد الشافعي على قول السيدة عائشة رضي الله عنها	٨٢
بعض المسائل التي فرعها الحنفية على هذا الأصل	٨٢
ما تميل إليه النفس في هذه المسألة	٨٤
كلام الشوكاني في هذه المسألة	٨٤
٨ ـ قول التابعي	٨٥

الموضوع	الصفحة
رأيان للأئمة في حجية قول الشافعي	٨٥
٩ ـ الاستحسان	٨٧
أنواع الاستحسان اصطلاحاً	٨٧
الحنفية هم حملوا لواء الاستحسان	٨٧
المالكية يفرعون عليه أحياناً	٨٧
الحنبلية ينكرونه	٨٨
الشافعية يدحضونه ويناوئونه	٨٨
بعض الفروع التي نسبت إلى الشافعي قد فرعها على الاستحسان ...	٨٩
أنواع الاستحسان عند الحنفية	٨٩
١ ـ الاستحسان بالنص	٩٠
٢ ـ الاستحسان بالإجماع	٩٠
٣ ـ الاستحسان للضرورة	٩١
٤ ـ الاستحسان بالقياس	٩١
حكم الاستحسان: الثلاثة الأولى من أنواعه ثبتت على خلاف القياس فلا يقاس عليها بخلاف الرابع فيقاس عليه	٩٢
١٠ ـ المصالح المرسلة	٩٣
أنواع المصالح	٩٣
آراء الأئمة في اعتبار المصالح	٩٣
أربعة آراء تختلف حول حجية المصلحة المرسلة	٩٤
اضطراب الرواية عن الغزالي في المصلحة	٩٥
حجج كل فريق حول اعتبار المصلحة أو ردها	٩٦
ما نراه في هذه المسألة	٩٧
سد الذرائع يلحق بالمصالح المرسلة	٩٧
ابن القيم أشبع المسألة بحثاً في أعلامه	٩٧
١١ ـ العرف والتعامل	٩٩
١٢ ـ التحري	٩٩

الموضوع	الصفحة
١٣ ـ القرعة	٩٩
١٤ ـ شهادة القلب أو الإلهام	١٠٠
١٥ ـ رؤيا النبي ﷺ	١٠٠
١٦ ـ عموم البلوى	١٠١
الفصل الثالث: في الكتاب والسنة	١٠٢
المبحث الأول: القرآن وفيه مسائل:	١٠٣
المسألة الأولى: التعريف بالكتاب	١٠٣
المسائل التي تنبثق عن تعريف القرآن: القراءات السبع، لغة القرآن، القراءة المنقولة بالآحاد، ترجمة القرآن	١٠٥
المسألة الثانية: القراءات السبع	١٠٥
رأي غريب لابن الحاجب ورد ابن الجزري عليه وأما الشوكاني فقوله في هذه المسألة منكر	١٠٦
المسألة الثالثة: لغة القرآن وهل فيه ألفاظ أعجمية؟	١٠٧
المسألة الرابعة: القراءة الشاذة	١٠٨
أمثلة على القراءة الشاذة	١٠٩
الحنبلية والحنفية يحتجون بالقراءة الشاذة للأحكام مع نفي قرآنيتها ..	١١٠
الشافعية والمالكية يردون العمل بالقراءة الشاذة	١١٠
المسألة الخامسة: ترجمة القرآن	١١١
النقاط الأربع التي تحسم في منع ترجمة القرآن	١١١
الآيات تنص بقطع على الاقتصار على لغة القرآن	١١٢
أبو عبيد القاسم يمنع ترجمة القرآن	١١٣
أحمد بن فارس اللغوي يقول باستحالة نقل القرآن إلى لغة أخرى ..	١١٣
القرآن متعبد بتلاوته	١١٤
شرذمة لا يلتفت لرأيها تدعي جواز التلاوة بغير العربية متشبثين برأي أبي حنيفة القديم	١١٤
رجوع أبي حنيفة عن فتواه ينقلها ملا علي القاري	١١٥

الموضوع	الصفحة

المرغيناني الحنفي والزركشي الشافعي وابن تيمية الحنبلي يحرمون كتابة القرآن أو تلاوته بغير اللغة العربية ١١٥
المسألة السادسة: إعجاز القرآن ١١٧
جوانب من إعجاز القرآن ١١٨
١ ـ التجاوب العميق بين الإنسان والقرآن ١١٨
٢ ـ النظم الفني والوقع الموسيقي لألفاظه ١١٩
٣ ـ معالجة القضايا الكبرى بأسلوب جزل أخاذ ١٢٠
٤ ـ التناسق بين اللفظ والمعنى ١٢١
٥ ـ عرض الأمور في مشاهد حسية ١٢١
٦ ـ اشتماله على قصص الأمم الدارسة ١٢٢
٧ ـ ترتيب الآيات في السورة الواحدة رغم التفاوت الزمني في النزول . ١٢٢
٨ ـ اشتماله على الحقائق العلمية ١٢٢
٩ ـ اهتمامات القرآن فوق التفكير البشري ١٢٣
١٠ ـ اشتماله على أخبار الغيب والمستقبل مما تحقق مصداقه واقعاً ١٢٤
المسألة السابعة: حكم القرآن: قطعية الثبوت، أما الدلالة فقد تكون قطعية أو ظنية ١٢٦
حقائق نذكرها ونحن ننهي بحث الكتاب: إنه الوثيقة الربانية الوحيدة من الله إلى الإنسان التي لم تعبث بها يد البشر، وهو الصيغة الربانية الأخيرة للإنسان ١٢٨
إن هذا القرآن يستطيع أن يقوم بدوره في كل حين ١٢٩
إنه لا يفتح كنوزه وخباياه إلا لمن يتحرك به عملياً ١٣٠
المبحث الثاني: السنة: وفيها مسائل: ١٣١
المسألة الأولى: السنة لغة واصطلاحاً ١٣١
السنة في الاصطلاح: قول الرسول ﷺ وفعله وإقراره ١٣٢
المسألة الثانية: حجية السنة ١٣٣

الموضوع	الصفحة
سبعة أدلة على حجية السنة: العصمة، فعل الصحابة وإقراره من رب العالمين، الكتاب، السنة، تعذر العمل بالقرآن وحده، الإجماع	١٣٤
السنة نوعان: وحي، وما هو بمنزلة الوحي	١٣٥
١ ـ العصمة	١٣٥
٢ ـ تقليد الصحابة للرسول ﷺ مع إقرار القرآن فعلهم	١٣٦
٣ ـ الآيات القرآنية التي تثبت حجية السنة	١٣٦
٤ ـ الأحاديث التي تفرض إطاعة الرسول ﷺ	١٣٧
٥ ـ تعذر العمل بالقرآن وحده	١٣٧
٦ ـ السنة إما وحي أو ما هو بمنزلة الوحي	١٣٨
٧ ـ الإجماع	١٣٨
المسألة الثالثة: حكم السنة ومرتبتها من الكتاب	١٣٩
الشاطبي يقدم الكتاب على السنة في الاحتجاج ويرد عليه الشيخ عبدالغني عبدالخالق	١٤٠
كلام نفيس لابن القيم حول توافق الكتاب مع السنة	١٤٢
المسألة الرابعة: أنواع الأحكام التي تضمنتها السنة:	١٤٣
١ ـ الأحكام المقررة للقرآن	١٤٣
٢ ـ الأحكام المبينة لما في القرآن	١٤٣
٣ ـ الأحكام التي استقلت السنة فيها بالتشريع	١٤٤

الباب الأول
لوحة متضمنة لمحتويات الباب

الفصل الأول: الواضح عند الحنفية	١٥٠
صلة الواضح بالنظم	١٥٠
الاعتبارات التي قسم الحنفية بها اللفظ	١٥٠
١ ـ باعتبار وضع اللفظ للمعنى: عام وخاص، ومشترك ومؤول ...	١٥١

الموضوع	الصفحة
٢ ـ باعتبار استعمال اللفظ في المعنى: الحقيقة والمجاز والصريح والكناية	١٥١
٣ ـ باعتبار وجوه النظم من حيث البيان	١٥١
أ ـ الواضح: الظاهر فالنص فالمفسر فالمحكم	١٥١
ب ـ المبهم: الخفي فالمشكل فالمجمل فالمتشابه	١٥١
٤ ـ باعتبار الاستدلال: عبارة النص، إشارته، دلالته، اقتضاءه	١٥٢
الواضح وأنواعه	١٥٢
المبحث الأول: الظاهر: خطة البحث	١٥٤
المطلب الأول: الظاهر لغة واصطلاحاً	١٥٥
الظاهر لغة	١٥٥
الظاهر اصطلاحاً	١٥٦
المطلب الثاني: أمثلة للظاهر: وفيه فروع:	١٦٠
الفرع الأول: أمثلة من القرآن الكريم	١٦٠
١ ـ المسألة الأولى: فانكحوا ما طاب لكم من النساء	١٦٠
سبب نزول الآية يؤكد أنها ليست مسوقة لحل النكاح	١٦٢
٢ ـ المسألة الثانية: وأحل الله البيع وحرم الربا	١٦٣
٣ ـ المسألة الثالثة: يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن .	١٦٤
٤ ـ المسألة الرابعة: فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره	١٦٦
مخالفة الخبازي للسنة وقول الجمهور	١٦٦
قول القاضي في المسألة	١٦٨
قول الجصاص في أحكامه	١٦٩
قول القرطبي في تفسيره	١٧٠
قول الشافعية: الشيرازي في مهذبه والماوردي	١٧١
قول القاسمي في المسألة	١٧٣
أمثلة أخرى للظاهر ساقها صاحب كشف الأسرار ـ نقلاً عن الدبوسي والسرخسي	١٧٤

الموضوع	الصفحة

الفرع الثاني: أمثلة للظاهر من السنة ١٧٤

١ ـ **المسألة الأولى**: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ١٧٤

الجمهور يقولون بنفي حقيقة الصلاة ١٧٥

البيضاوي والقاضي عياض يدعون إضمار نفي الصحة ١٧٥

ابن حجر يجمع بين الأحاديث في المسألة ١٧٦

نحن نميل إلى رأي الحنبلية في المسألة: لأنه جمع موفق بين النصوص ١٨٠

الحديث الذي احتج به الحنفية: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» مداره على جابر الجعفي وهو كذاب ١٨١

خلاصة القول في هذا الحديث ١٨١

٢ ـ **المسألة الثانية**: للظاهر حديث العرنيين «اشربوا من أبوالها وألبانها» ١٨١

آراء الأئمة في طهارة بول وروث ما يؤكل لحمه ١٨٢

المطلب الثالث: حكم الظاهر: وفيه فروع ١٨٤

الفرع الأول: حكم الظاهر من جهة العمل واليقين ١٨٤

الجميع متفق على وجوب العمل بالظاهر مع اختلافهم في قطعيته على ثلاثة آراء ١٨٤

الأول: أنه يفيد اليقين والقطع: العراقيون من الحنفية ١٨٥

الثاني: يفيد الظن: مشايخ ما وراء النهر ١٨٥

الثالث: التفصيل ١٨٥

حجج الآراء الثلاثة ١٨٦

الفرع الثاني: نقل الحديث الظاهر بالمعنى ١٨٨

الفرع الثالث: السوق في الظاهر واشتراطه أو عدمه ١٩٠

المحققون كالسرخسي والدبوسي والخبازي يقولون لا يشترط عدم السوق في الظاهر ١٩١

اختلاف الشارحين لأصول البزدوي حول رأيه في المسألة ١٩٢

الموضوع	الصفحة

المتأخرون من الحنفية اشترطوا عدم السوق في الظاهر حتى تكون أقسام الواضح متباينة ١٩٣

المبحث الثاني: النص ١٩٦

خطة البحث في النص ١٩٦

المطلب الأول: النص لغة واصطلاحاً ١٩٦

النص اصطلاحاً ١٩٨

المطلب الثاني: زيادة وضوح النص عن الظاهر ٢٠٢

الوسيلة التي بها ازداد النص وضوحاً أهي السوق أم بقرينة لفظية؟ ٢٠٣

رأي الدبوسي وأبي اليسر البزدوي وأبي القاسم السمرقندي أن زيادة الوضوح بقرينة لفظية ٢٠٤

مناقشة الآراء التي اختلفت على عبارة الفخر البزدوي ٢٠٧

المطلب الثالث: حكم النص: وفيه فرعان: ٢٠٩

الفرع الأول: حكم النص من جهة العمل ٢٠٩

الفرع الثاني: حكم النص من جهة العموم والخصوص والسبب ٢١١

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ٢١١

الأمثلة على هذه القاعدة الكبيرة ٢١٣

«الولد للفراش وللعاهر الحجر» ٢١٥

الحنفية يخرجون صورة السبب من عموم الولد للفراش: فقالوا بأن المراد هو فراش النكاح مع أن الحديث وارد في وليدة زمعة ٢١٥

رأي ابن حجر في الفتح، والغزالي في مستصفاه والآمدي في أحكامه، والرازي في مناقب الشافعي يخالف رأي الحنفية ٢١٦

انتصار الرازي لمذهب الشافعي في أدلة وحجج ٢١٦

اعتراض أبي المعين النسفي على الشافعية ورد الرازي عليه ٢١٧

رأي الزنجاني الشافعي: أن السبب نص في حق المسبب إجماعاً وتعليله ٢١٩

الموضوع	الصفحة
عدم جواز تخصيص صورة السبب على هذا الأساس، ورد الشيخ جاد الرب عليه	٢٢٠
تعريف ملا خسرو للنص واعتراضات الإزميري في حاشيته على المرآة	٢٢١
المطلب الرابع: أمثلة عن النص وتعارضه مع الظاهر	٢٢٣
١ ـ مثال من الكتاب العزيز: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ .	٢٢٤
٢ ـ مثال من السنة المطهرة: من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه .	٢٢٤
٣ ـ مثال من ألفاظ الناس: طلقي نفسك	٢٢٥
المبحث الثالث: المفسر: خطة البحث في المفسر	٢٢٧
المطلب الأول: المفسر لغة واصطلاحاً	٢٢٧
المفسر اصطلاحاً	٢٢٨
البيان المفسر إما متصل وإما منفصل	٢٢٩
رأينا في تعريف البزدوي للمفسر	٢٣١
تعريف السرخسي والنسفي وملا خسرو وصدر الشريعة للمفسر	٢٣٣
أمثلة على المفسر (مائة جلدة) (شهيدين من رجالكم)	٢٣٣
المطلب الثاني: أمثلة للمفسر	٢٣٤
١ ـ المثال الأول: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾	٢٣٤
الاعتراضات على المثال:	٢٣٥
أ ـ باب التخصيص لم يقفل	٢٣٥
ب ـ أن باب التأويل لم يغلق	٢٣٩
جـ ـ أن الآية من قبيل المحكم	٢٣٩
د ـ كل و(أجمعون) هما نفس المعنى	٢٤٠
أدلة المعترض بهذا الاعتراض والرد عليها	٢٤٠
الآية تصلح مثالاً لأقسام الواضح الأربعة	٢٤١
٢ ـ المثال الثاني: عن المفسر ﴿وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً﴾	٢٤٥
٣ ـ المثال الثالث: عن المفسر «طلقي نفسك واحدة»	٢٤٥

الموضوع	الصفحة
المطلب الثالث: حكم المفسر	٢٤٦
المبحث الرابع: المحكم	٢٤٨
المطلب الأول: معنى المحكم، المحكم لغة	٢٤٩
المحكم اصطلاحاً	٢٥٠
معنى المحكم عند الكرخي والجصاص	٢٥١
معنى الإحكام والتشابه في القرآن	٢٥٣
المطلب الثاني: حكم المحكم وأنواعه، حكم المحكم	٢٦٠
أنواع المحكم	٢٦١
ومن الأمثلة على المحكم ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾	٢٦٢
اعتراض على الاستشهاد بالآية كمثال للمحكم:	٢٦٢
١ ـ الاستثناء	٢٦٢
٢ ـ شهادة التائب بعد القذف تقبل ولذا فانتفى امتناع النص عن التخصيص بالاستثناء وبالثاني انتفى التأبيد الذي هو ركن الإحكام الذي لا يتخلف	٢٦٢
الرد على الاعتراضين: الاستثناء ليس تخصيصاً عند الحنفية وشهادة التائب لا تقبل	٢٦٣
مثال آخر عن المحكم لغيره: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ ...﴾	٢٦٤
المثال الثالث عن المحكم لغيره: «تحريم المتعة إلى يوم القيامة» ..	٢٦٥
المطلب الثالث: التداخل والتباين بين أقسام الواضح الأربعة	٢٦٦
القواعد التي نراها ضرورية لإيضاح مسألة التداخل والتباين بين الأقسام الأربعة	٢٦٧
١ ـ **القاعدة الأولى**: أن هذه الأقسام متفاوتة في الوضوح وقوة البيان	٢٦٧
٢ ـ **القواعد الأخرى**: التفاوت يظهر أثره عند التعارض، التعارض بينها صوري، اشتراط التساوي بين المتعارضين في الرتبة	٢٦٧
الآراء في التداخل والتباين:	٢٦٧

الموضوع	الصفحة
١ ـ **الرأي الأول**: التداخل في الوجود والتباين في المفهوم	٢٦٧
٢ ـ **الرأي الثاني**: التباين في الوجود والمفهوم	٢٦٧
المطلب الرابع: أمثلة على تعارض أقسام الواضح الأربعة:	٢٧٣
المسألة الأولى: تعارض النص مع الظاهر	٢٧٣
المثال الأول: تعارض أمره ﷺ العرنيين بشرب أبوال الإبل مع حديث: «استنزهوا من البول»	٢٧٣
المثال الثاني: تعارض الحديث «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب» مع «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة»	٢٧٤
المثال الثالث: الآية ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ مع و﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾	٢٧٥
المسألة الثانية: أمثلة على تعارض النص مع المفسر	٢٧٨
المثال الأول: «المستحاضة تتوضأ كل صلاة» وتعارضه مع «المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة»	٢٧٨
المثال الثاني: تعارض النص مع المفسر (حديث العرنيين)	٢٨٠
المسألة الثالثة: تعارض المحكم مع المفسر	٢٨٠
المثال الأول: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ مع ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾	٢٨١
المسألة الرابعة: تعارض المحكم مع النص:	٢٨٢
١ ـ من تزوج امرأة شهراً	٢٨٣
٢ ـ «من استنجى منكم فليستنج بثلاثة أحجار» مع «من استجمر فليوتر»	٢٨٥
٣ ـ داري لك هبة سكنى	٢٨٥
المسألة الخامسة: تعارض المحكم مع الظاهر:	٢٨٦
١ ـ **المثال الأول**: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ مع ﴿وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا۟ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا﴾	٢٨٦
٢ ـ **المثال الثاني**: تعارض «إن لحوم الحمر الأهلية حرام إلى يوم القيامة» مع قوله ﷺ لغالب بن أبجر: «كل من سمين مالك»	٢٨٧
الفصل الثاني: **الواضح عند المتكلمين. خطة البحث**	٢٨٨

الموضوع	الصفحة

المبحث الأول: منهج المتكلمين في الواضح. والتعريف بالظاهر والنص عندهم ٢٨٩
الآراء الأربعة في صلة الظاهر بالنص ٢٩٠
رأي الشافعي في النص وكلامنا بعد رأي الشافعي ٢٩١
رأي القاضي عبدالجبار والفخر الرازي في النص ٢٩٦
الرأي الذي نرجحه في المسألة وسبب الترجيح ٢٩٧
الرأي الذي يقول بأن النصوص تعز وهي نادرة ٢٩٨
مجال استعمال النصوص والظواهر ٣٠٠
المبحث الثاني: الظاهر ٣٠٢
المطلب الأول: تعريفه، استعماله، حكمه، وأمثلة له ٣٠٢
ما يقع فيه الظهور ٣٠٥
حكم الظهور ٣٠٦
أمثلة على الاستدلال بالظواهر. مناظرة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في حرب المرتدين ٣٠٨
المطلب الثاني: أسباب الظهور الثمانية ٣٠٩
١ ـ **السبب الأول للظهور**: الحقيقة ويقابلها المجاز ٣١٠
الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية ٣١١
الحقيقة العرفية ٣١٢
الألفاظ المستعارة ٣١٣
٢ ـ **السبب الثاني**: الانفراد في الوضع ويقابله الاشتراك ٣١٣
٣ ـ **السبب الثالث**: التباين ويقابله الترادف ٣١٥
٤ ـ **السبب الرابع**: الاستقلال ويقابله الإضمار ٣١٦
٥ ـ **السبب الخامس**: التأسيس ويقابله التأكيد ٣١٨
٦ ـ **السبب السادس**: الترتيب ويقابله التقديم والتأخير ٣٢٠
٧ ـ **السبب السابع**: الإطلاق ويقابله التقييد ٣٢١
٨ ـ **السبب الثامن للظهور**: العموم ويقابله التخصيص ٣٢٢

الموضوع	الصفحة

العموم اللغوي ٣٢٢

العموم العرفي ٣٢٤

العموم العقلي ٣٢٥

المطلب الثالث: مسألة مهمة عن الظاهر: قاعدة التحاكم إلى شريعة الله ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ ...﴾ ٣٢٦

قول ابن حزم في الآية بأنه لا يخرجها عن ظاهرها نص ٣٢٨

نقل ابن حجر عن بعض العلماء أن معنى ﴿وَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ أي لا يستكملون الإيمان ٣٢٨

رد هذا القول من عدة نواح: ١ ـ اللغة، ٢ ـ الناحية الأصولية، ٣ ـ موقع الآية وسياقها بين ما سبقها وما لحقها ٣٢٨

سبب نزول الآية يدعم وجهة نظر القائلين أن الذي لا يتحاكم إلى شريعة الله ليس مؤمناً ٣٢٩

قول القاضي في الآية ٣٣٢

رأي الحاكم في معنى الآية ٣٣٢

آراء الأستاذين أحمد ومحمود شاكر في الآية والمسألة ٣٣٦

مسألة: أقل الجمع ٣٣٧

المبحث الثالث: حكم كل من الظاهر والنص ٣٣٩

المبحث الرابع: بين الواضح عند الحنفية والواضح عند المتكلمين ٣٤١

الكمال بن الهمام يرجح مسلك الحنفية بينما يرجح عبدالوهاب خلاف وبدر عبدالباسط نهج المتكلمين ٣٤٤

الأستاذ محمد أديب صالح يرجح مسلك الحنفية ونحن نرى رأيه .. ٣٤٥

الباب الثاني

لوحة بيانية لابحاث الباب

الفصل الأول: المبهم عند الحنفية ٣٤٩

خطة البحث في الفصل ٣٤٩

الموضوع	الصفحة
مقدمة في التعريف بالمبهم لغة واصطلاحاً وتقسيماً	٣٥١
المبهم لغة	٣٥١
المبهم اصطلاحاً يضم: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه	٣٥٢
التباين بين أقسام المبهم الأربعة	٣٥٤
المبحث الأول: الخفي	٣٥٦
الفرع الأول: الخفي لغة واصطلاحاً	٣٥٦
الخفي لغة	٣٥٦
الخفي اصطلاحاً	٣٥٧
تعريفات الدبوسي والسرخسي والبزدوي والنسفي وملا خسرو للخفي	٣٥٨
الفرع الثاني: أمثلة عن الخفي وفيه مسائل:	٣٦١
المسألة الأولى: حكم الطرار والنباش	٣٦١
أربعة أقوال في حكم النباش: القطع للجمهور، والتعزير للحنفية، والقتل، وحد الحرابة والأخيران ضعيفان	٣٦٣
حجج الحنفية وأدلتهم: المنقول والمعقول	٣٦٥
أدلة الشافعية ومن ورائهم الجمهور في القطع	٣٧٠
نحن نميل إلى رأي الجمهور القائل بقطع يد السارق	٣٧٠
المسألة الثانية: ميراث القاتل	٣٧١
كل قاتل لا يرث عند الشافعية ولو كان صبياً أو مجنوناً	٣٧٢
القتل الذي يمنع الإرث عند الحنفية: ما أوجب قصاصاً أو كفارة أو استحب فيه كفارة	٣٧٣
المالكية يورثون القاتل خطأ	٣٧٦
المسألة الثالثة: اللواط	٣٧٧
أبو حنيفة لا يرى تعدية حكم الزنا إلى اللواط لأن اللواط أقل من الزنا .	٣٧٨
الشافعي يرى عليه حد الزنا، وأما مالك فيرى الرجم في حالتي الإحصان وعدمه وأهل الظاهر لا يرون أن عليه شيئاً	٣٨٠
أدلة كل فريق	٣٨١

الموضوع	الصفحة

رأينا في المسألة الأخذ برأي مالك الذي اتفق عليه الصحابة من قبل وهو الرجم دائماً ٣٨٢

الفرع الثالث: حكم الخفي: اعتقاده أولاً ثم الطلب حتى يتبين المراد ٣٨٦

اختلاف الأئمة حول طريقة أخذ الخفي حكم النص أبعين النص (بعبارته) أم بدلالته؟ الأكثرية من الحنفية يقولون بدلالة النص السرخسي والنسفي والإزميري وابن ملك وابن نجيم والكمال بن الهمام يصرحون بدلالة النص اختلاف الشاحرين على تفسير عبارة البزدوي أهو العبارة أم الدلالة؟ .... ٣٨٧ ـ ٣٩٠

عبدالعزيز البخاري صاحب كشف الأسرار يرى أنها الدلالة.. رأينا مع عبدالعزيز البخاري أن قصد البزدوي هو دلالة النص وقد صرح بهذا في شرحه التقويم للدبوسي. والأدلة على رأينا .... ٣٩١ ـ ٣٩٤

المبحث الثاني: المشكل ٣٩٥

خطة البحث في المشكل ٣٩٥

الفرع الأول: المشكل لغة واصطلاحاً ٣٩٥

المشكل اصطلاحاً ٣٩٧

الفرع الثاني: أسباب الإشكال (منشأ الإشكال) ٣٩٨

١ ـ الإشكال بسبب الاشتراك ٣٩٩

٢ ـ الإشكال بسبب مقابلة النصوص ببعضها ٤٠٠

٣ ـ الإشكال بسبب الغموض في المعنى ٤٠٠

٤ ـ الاستعارة البديعية ٤٠١

٥ ـ دقة المعنى ٤٠٢

الفرع الثالث: أمثلة عن المشكل: وفيه مسائل: ٤٠٢

المسألة الأولى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ ٤٠٢

انقسم الفقهاء حول إباحة إتيان المرأة في دبرها أو تحريمه ٤٠٢

١ ـ الفريق الأول يبيح إتيان المرأة في دبرها: ونسب إلى ابن عمر وابن المسيب ٤٠٣

الموضوع	الصفحة

أدلة هذا الفريق ٤٠٥
٢ ـ الفريق الثاني: يحرم إتيان المرأة في دبرها: وهو رأي الجمهور ٤٠٧
أدلة هذا الفريق ٤٠٧
١ ـ سبب النزول، ٢ ـ معنى الحرث، ٣ ـ سياق الآية، ٤ ـ النصوص
رأينا في المسألة. تحريم إتيان المرأة في دبرها .... ٤٠٧ ـ ٤١٦
ودليلنا هو سياق الآية ومعنى الحرث والتحذيرات الثلاثة التي تحف بها ٤١٦
المسألة الثانية: عن المشكل: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾
أهو الزوج أم الولي؟ ٤١٦
رأيان في المسألة: ٤١٧
الأول: هو الزوج: وهو رأي الحنفية والشافعية ٤١٧
الثاني: هو الولي: وهو رأي مالك والرازي ٤١٨
أدلة الفريق الأول القائل بأنه الزوج ٤١٨
أدلة الفريق الثاني القائل بأنه الولي ٤٢٠
رأينا في المسألة أن الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج مع أدلتنا ٤٢١
المسألة الثالثة: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ والإشكال هو حول
الخلاف في دخول الفم والأنف في وجوب الغسل ٤٢٤
نحن نستلطف استنباط صاحب المرآة ٤٢٥
اعتراض عبدالعزيز البخاري على الاستشهاد بالآية للمشكل ورد
الإزميري عليه ٤٢٥
المسألة الرابعة: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ ٤٢٧
الإشكال في اشتراك القرء بين الحيض والطهر ٤٢٧
١ ـ الرأي الأول يقول القروء ثلاث حيضات. ويتزعم الرأي الحنفية ٤٢٨
٢ ـ الرأي الثاني يقول القروء هي الأطهار. ويتزعم الرأي الشافعية . ٤٢٨
أدلة الفريق الأول القائل بالحيض ٤٢٩
أدلة الفريق الثاني القائل بالطهر ٤٣١
نحن نرجح رأي الحنفية القائل بأن القرء هو الحيض ٤٣٣

الموضوع	الصفحة
ابن القيم يرى أن الشارع لم يستعمل القرء إلا في الحيض	٤٣٤
الفرع الرابع: حكم المشكل	٤٣٥
المبحث الثالث: المجمل	٤٣٧
خطة البحث في المجمل	٤٣٧
الفرع الأول: المجمل لغة واصطلاحاً	٤٣٨
تعبير الدبوسي أدق من تعريف البزدوي واعتذار عبدالعزيز البخاري عن البزدوي	٤٤٠
تعريفات: الدبوسي والسرخسي والبزدوي وأديب الصالح للمجمل .	٤٤١
الفرع الثاني: الألفاظ التي قد تلتبس بالمجمل	٤٤٢
المشكل، المشترك، العام	٤٤٢
المسألة الأولى: بين المشكل والمجمل تشبيه الأصوليين لكل من المجمل والمشترك والمشكل	٤٤٣
المسألة الثانية: بين المجمل والمشترك	٤٤٥
المشترك نوعان أولهما ما يمكن ترجيحه بلا بيان خارجي فهذا مشكل وأما المشترك الذي يحتاج بياناً خارجياً فهو مجمل	٤٤٥
مثال عن التباس المجمل بالمشترك «من أوصى لمواليه وله موال أعتقوه وموال أعتقهم»	٤٤٨
المسألة الثالثة: بين العام والمجمل	٤٥٢
استعمل العام وأريد به الخاص ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ﴾ والمراد بالناس الأولى: نعيم بن مسعود	٤٥٤
بعض الحالات التي يلتبس فيها العام بالمجمل:	٤٥٥
١ ـ ورود لفظ عام ولكن تعلق به ما يوجب إجماله ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾	٤٥٥
٢ ـ أن يكون ما تحت الاسم معلوم المعنى إلا أن مراد المخاطب منه البعض مثل «وافعلوا الخير»	٤٥٦
٣ ـ نفي المساواة ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾	٤٥٧

الموضوع	الصفحة
٤ ـ الأسماء المشتركة التي وردت مطلقة «فقد جعلنا لوليه سلطاناً» .	٤٥٧
٥ ـ لفظ مجمل ولكنه عام ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾	٤٥٧
مثال على التباس المجمل بالعام «أعط هذه الدراهم رجالاً»	٤٥٨
الفرع الثالث: أنواع المجمل: ١ ـ مجمل في اللفظ، ٢ ـ مجمل في المعنى	٤٦٠
مثال على المجمل بسبب الاشتراك ﴿يُورَثُ كَلَٰلَةً﴾	٤٦٢
حالات الإجمال في المعنى	٤٦٥
الفرع الرابع: مسائل أجملها القرآن وبينتها السنة الشريفة:	٤٦٦
المسألة الأولى: بيان الصلاة معناها اللغوي	٤٦٦
هل الصلاة منقولة من الوضع اللغوي أو الوضع الشرعي؟	٤٦٧
البيان من الرسول ﷺ بالقول والفعل وأشهر حديث: المسيء صلاته	٤٦٨
المسألة الثانية: بيان للزكاة	٤٦٩
بيان أنصبة الزكاة ومقاديرها بالسنة	٤٧١
زكاة الماشية، والأصناف التي لا زكاة فيها	٤٧٣
المسألة الثالثة: بيان الربا	٤٧٤
بيان الربا يختلف عن بيان الصلاة والزكاة	٤٧٤
الحنفية يقولون بإجمال آيات الربا فأجازوا تأخير بيانها بينما يدعى بعض العلماء العموم فيها	٤٧٧
بيان الربا لم يكن قاطعاً من السنة فنقله من الإجمال إلى الإشكال ثم اختلفت آراء الفقهاء ـ بعد ـ حول علة التحريم في الربا	٤٧٧
قالت الحنفية: العلة الكيل والوزن وأما الشافعية فقالوا: العلة الطعم والوزن	٤٨٠
الفرع الخامس: حكم المجمل	٤٨٢
بيان المجمل إما شاف أو غير شاف	٤٨٣
البيان الشافي إما قطعي فينتقل المجمل إلى المفسر أو ظني فينتقل المجمل إلى المؤول	٤٨٣

الموضوع	الصفحة

البابرتي ينكر انتقال المجمل إلى المؤول لأن المؤول ليس من أقسام الواضح ٤٨٤

بيان المجمل قد يكون بالإجماع أو السنة بأنواعها: القولية والفعلية والإشارة والكتابة ٤٨٦

المجمل فقط هو الذي يجيز الحنفية تأخير بيانه بخلاف العام فإن تأخير تخصيصه نسخ عندهم ٤٩٠

النفس تميل مع الجمهور الذين يجيزون تأخير تخصيص العام ٤٩٢

المبحث الرابع: المتشابه: وفيه فروع: ٤٩٣

الفرع الأول: مكانة المتشابه ومعناه لغة واصطلاحاً ٤٩٣

المتشابه لغة ٤٩٥

المتشابه اصطلاحاً ٤٩٥

تعريفات السرخسي والبزدوي والخادمي والفناري للمتشابه ... ٤٩٦ ـ ٤٩٨

تشبيه ابن أمير الحاج لكل نوع من أنواع المبهم ٤٩٨

الفرع الثاني: أنواع المتشابه ٤٩٩

الفرع الثالث: حكم المتشابه ٥٠١

رأيان حول معرفة الراسخين للمتشابه ٥٠١

أدلة الفريق القائل بأن الراسخين لا يعلمون المتشابه ٥٠٤

أدلة الفريق القائل بأن العلماء يمكن أن يعرفوا المتشابه ٥٠٧

رأينا في الخلاف ٥٠٩

الفصل الثاني: المبهم عند المتكلمين ٥١٢

خطة البحث في المبهم عند المتكلمين ٥١٢

المبحث الأول: المبهم وصلته بالمجمل والمتشابه ٥١٤

بين المتشابه والمجمل عند المتكلمين... اختلاف الآراء على أربع أنحاء ٥١٦

المبحث الثاني: المجمل وفيه فروع ٥١٨

الفرع الأول: المجمل لغة واصطلاحاً ٥١٨

الموضوع	الصفحة
تعريف ابن فورك للمجمل	٥١٩
تعريف أبي إسحاق الإسفراييني وأبي الحسين البصري وأبي إسحاق الشيرازي والغزالي للمجمل	٥١٩ ـ ٥٢٠
تعريف الآمدي وابن الحاجب والقرافي	٥٢١ ـ ٥٢٢
الفرع الثاني: الإجمال في الأفعال	٥٢٢
اختلاف الآراء على قسمين وما نراه في المسألة	٥٢٢
أمثلة على إجمال الأفعال	٥٢٥
الفرع الثالث: داود الظاهري ينكر الإجمال	٥٢٦
ابن حزم يخالف داود فيقر بالإجماع ويبين فائدته	٥٢٧
الفرع الرابع: أسباب الإجمال وأنواعه:	٥٢٨
إجمال في الحرف وإجمال في الفعل وإجمال في الاسم	٥٢٨
أسباب الإجمال في الاسم:	٥٢٩
١ ـ ما قيل ابتداء جملة دون تفصيل	٥٢٩
٢ ـ الاشتراك وحالاته الخمسة	٥٣٠
٣ ـ اللواحق من النقط والشكل	٥٣٢
٤ ـ النقل من اللغة إلى الشرع	٥٣٣
٥ ـ إجمال العام بسبب شرط أو استثناء أو صفة مجملة	٥٣٣
٦ ـ إمكانية حمل اللفظ على معنيين	٥٣٤
الفرع الخامس: بيان المجمل. السنة بينت الكتاب	٥٣٥
عبارة العلماء: «الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب»	٥٣٥
هل بقي مجمل بعد وفاة الرسول ﷺ؟	٥٣٧
الأسباب التي يمتنع من أجلها بقاء المجمل بعد وفاته ﷺ	٥٣٨
رأي إمام الحرمين والشاطبي أنه لم يبق مجمل يتعلق به تكليف ...	٥٤٠
الفرع السادس: حكم المجمل وكلام الماوردي في المسألة	٥٤٠
المبحث الثالث: المبهم بين المتكلمين والحنفية	٥٤٢
فوائد حول الموضوع:	٥٤٤

الموضوع	الصفحة
المجمل عند المتكلمين أعم من المجمل عند الحنفية ومثله المتشابه وهنالك توافق بين آراء الجصاص والمتكلمين	٥٤٤
نحن نرتضي تقسيم الحنفية للمبهم ونرجحه	٥٤٦
المبحث الرابع: المسائل التي اختلف في إجمالها	٥٤٧
المسألة الأولى: التحليل والتحريم المضافان إلى الأعيان	٥٤٧
رأيان حول إجمال هذه الحالة. فالكرخي يثبت الإجمال والجمهور ينفونه	٥٤٩
أدلة القائلين بالإجمال	٥٥١
رد الآمدي على القائلين بالإجمال	٥٥٢
المسألة الثانية: ﴿وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ﴾. بعض الحنفية يقولون بإجمالها والجمهور يعارضونهم	٥٥٣
أدلة القائلين بالإجمال	٥٥٤
اختلاف العلماء القائلين بأنها مبينة على مقدار المسح فالمالكية يوجبون كل الرأس والشافعي يوجب بعضه	٥٥٥
رد الشافعي على المالكية. والشوكاني يؤيد الشافعي	٥٥٦
جمهور الحنفية يقولون بإجزاء مسح بعض الرأس	٥٥٨
حجة البزدوي والسرخسي في هذا	٥٥٨
المسألة الثالثة: المختلف في إجمالها: ما يتوقف صدقه على إضمار	٥٥٩
جمهور المتكلمين يقولون بعدم إجمال «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»	٥٦٠
تعقيبات ضرورية على آراء الشافعية والحنفية في الحديث	٥٦٤
تفريع على الحديث: طلاق المكره وبيعه وإجارته لا تصح عند الشافعية	٥٦٥
ملاحظة أوردها الشيخ مصطفى عبدالخالق ومناقشتها	٥٦٦
المسألة الرابعة: التي اختلف في إجمالها: النفي الداخل على الأسماء مثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»	٥٦٧

الموضوع	الصفحة
الروايات عن القاضي الباقلاني في المسألة وترجيحنا لقوله القائل بالإجمال	٥٦٨
موقف الرازي في المسألة واختيار الآمدي وابن الحاجب لرأيه	٥٦٩
المسألة الخامسة: ما له مسميان لغوي وشرعي	٥٧١
فرعان في المسألة:	٥٧١
أ - ما دار بين مجاز شرعي وحقيقة لغوية	٥٧١
ب - ما دار بين الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية	٥٧٢
وفي هذه المسألة حالتان: ١ - الإثبات، ٢ - النفي	٥٧٣ - ٥٧٤
آراء العلماء: الباقلاني يقول بالإجماع والجمهور بالبيان وأما الغزالي فيقول بالحمل على الشرعي في الإثبات وبالإجمال في النفي. وأما الآمدي فيقول بالحمل على الشرعي في الإثبات وبالحمل على اللغوي في النفي	٥٧٤ - ٥٧٧
الغزالي يحتج بأن الشارع لا ينهى عن الشرعي. وعارضه الجمهور ونحن مع الجمهور	٥٧٧
نقل الزنجاني الشافعي والفتوحي الحنبلي عن الحنفية قولهم بتقديم اللغوي على الشرعي. وهذا قول مردود بالحقائق والبراهين	٥٧٨
المسألة السادسة التي اختلف في إجمالها: ﴿فَاقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ ..	٥٨٠
ادعى الفناري من الحنفية الإجمال وتابعه بعضهم ولكن الجمهور خالفوهم	٥٨١
أدلة الحنفية القائلين بالإجمال والرد عليها	٥٨١

الباب الثالث

خطة البحث في الباب

الفصل الأول: التعريف بالتأويل ومتعلقاته	٥٨٤
التعريف بالتأويل ومتعلقاته	٥٨٦
المبحث الأول: التأويل لغة واصطلاحاً	٥٨٨

الموضوع	الصفحة
المطلب الأول: التأويل لغة	٥٨٨
المطلب الثاني: التأويل اصطلاحاً وفيه مسألتان:	٥٩١
المسألة الأولى: عند الحنفية: رأي البزدوي والبابرتي أن المؤول لا يدخل وجوه البيان إذ هو من وجوه النظم من جهة الوضع	٥٩١
المؤول مقابل للظاهر عند المتكلمين	٥٩٢
يكاد الحنفية يجمعون على تعريف الفخر البزدوي للمؤول ويختلفون في التفسير	٥٩٣
المسألة الثانية: التأويل في اصطلاح المتكلمين	٥٩٥
تعريفنا للمؤول مقتبس من تعريفات الرازي والآمدي وابن الحاجب	٥٩٦ ـ ٥٩٧
المبحث الثاني: بين التفسير والتأويل	٥٩٨
أقوال ابن تيمية وابن عباس والثعلبي في التأويل	٥٩٩ ـ ٦٠٠
الراغب الأصفهاني يفرق بين التأويل والتفسير من ناحيتين	٦٠٠
بعض الآيات والأحاديث الشريفة يقع تأويلها في العصور	٦٠١
المبحث الثالث: شروط التأويل	٦٠٤
كلام الفقهاء نهج يقتفيه العامة وإن هذا الأمر دين فليعرف أحدكم عمن يأخذ دينه	٦٠٤
الشيخ محمد عبده يرى تأويل النص حتى يوافق العقل	٦٠٨
المبحث الرابع: تأويل الصحابي للحديث الذي رواه	٦١٠
الشافعية والحنبلية يقدمون تأويل ابن عمر لحديث: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا» أن التفرق بالأبدان فأثبتوا خيار المجلس	٦١٠
المبحث الخامس: تأويل اللفظ العام وأنواع العام	٦١٣
إمام الحرمين يضع ميزاناً لا يتأرجح لتأويل العام ونحن معه فيه	٦١٥
المبحث السادس: التأويل بالقياس وفيه مسألتان:	٦١٩
١ ـ **الأولى**: التخصيص بالقياس: يمنعه الحنفية بخلاف المتكلمين .	٦١٩
٢ ـ **الثانية**: إثبات الحدود بالقياس: يمنعه الحنفية بخلاف المتكلمين	٦١٩

الموضوع	الصفحة
الغزالي يعترض على الحنفية إلحاقهم النباش بالسارق وهذا إثبات للحد بالقياس	٦٢١
هذا القول مردود لأن الحنفية ألحقوه بالسارق بدلالة النص	٦٢٢
المبحث السابع: حكم التأويل وميدانه	٦٢٥
ذم الرازي والجويني والغزالي لعلم الكلام	٦٢٧
قاعدة محكمة جامعة للتأويل يضعها ابن سريج الشافعي	٦٢٩
ابن القيم يشن حملة شعواء على التأويل وبيان مراده	٦٢٩
الآراء حول تأويل الصفات الربانية	٦٣٠
الفصل الثاني: المدرسة الظاهرية تعارض التأويل	٦٣٣
خطة البحث في الفصل	٦٣٣
لمحة عن موقف أهل الظاهر من التأويل	٦٣٤
داود الظاهري الأستاذ الأول في هذه المدرسة ينكر القياس ويقصر تحريم الربا على الأصناف الستة	٦٣٤
ابن حزم أستاذ المدرسة في المغرب ينكر التأويل والقياس والاستحسان والتعليل	٦٣٦
ابن حزم ينكر رسالة عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري في القضاء وينكر حديث معاذ «اجتهد رأيي ولا آلو»	٦٣٩
ابن حزم ينكر القياس بأدلة أفرد لها خمسة وعشرين ومائتين صفحة من الإحكام	٦٤٠
ابن حزم يدحض حجة التعليل	٦٤٤
الأسباب التي جعلتني أطيل الوقوف على أعتاب المدرسة الظاهرية	٦٤٦
المدرسة الظاهرية هي الوحيدة التي تحارب التأويل	٦٤٧
المبحث الثاني: رأينا في المدرسة الظاهرية	٦٤٩
١ ـ أسلوب ابن حزم عنيف وقاس	٦٤٩
٢ ـ المتطرفون من أصحاب المذاهب دفعوه إلى هذا المنحى	٦٥٠

الموضوع	الصفحة

٣ ـ قام ابن حزم يقاوم انحرافاً في منهاج التلقي فوقع في محذور آخر ٦٥٠
٤ ـ منهج ابن حزم: الكتاب والسنة هما مصدر التشريع والوقوف عند ظاهر نصوصهما ٦٥٢
ابن حزم يرى أن التأويل تحريف للكلم عن مواضعه ٦٥٤
ابن حزم يرى أن التخصيص إنقاص من الدين كما أن التأويل والقياس زيادة فيه وكلاهما باطل ٦٥٥
المبحث الثالث: بعض المسائل التي خالف بها ابن حزم الجمهور بسبب منع التأويل ٦٥٧
المسألة الأولى: غسل اليدين عند القيام من النوم ٦٥٧
ابن حزم يقول بالوجوب وأحمد يؤكد على غسل اليدين من نوم الليل وأما الجمهور فيقولون بالندب ٦٥٨
ابن حزم يقول بفرضية غسل اليدين قبل الوضوء ولو كان الوضوء من نهر وكذلك: ومن توضأ من غير إناء فالوضوء والصلاة غير تامين، ويقول بفرضية الاستنثار. . وهذه الثلاثة لا يقول بها أحد ٦٦٠
المسألة الثانية: البول في الماء الراكد ٦٦٢
ابن حزم يرى أن البول في الماء الراكد يمنع الطهارة من المتبول نفسه ولا مانع أن يتوضأ به غيره ولا مانع من شربه من المتبول نفسه ولو بال في وعاء خارج الماء في إناء وصبه فيه لا يتنجس الماء ٦٦٢
وهذه المسألة شنع بها الجمهور على الظاهرية، خاصة ابن القيم والشوكاني والنووي وابن دقيق العيد ٦٦٤
المسألة الثالثة: وقوع الفأر في السمن: ٦٦٥
يرى ابن حزم اختصاص النجاسة في حالة واحدة وهي وقوع الفأر في السمن فقط. فلو كان السائل زيتاً أو الفأر خنزيراً فإن الزيت لا ينجس ٦٦٦
البخاري لم يفرق بين السمن السائل والجامد من إلقاء الفأرة وما حولها في الحالتين وتابعه الأوزاعي والزهري وأحمد في رأي ٦٦٧

الموضوع	الصفحة

النفس تميل إلى الأخذ برأي الشافعية ٦٦٨
المسألة الرابعة: يحرم ابن حزم الوضوء من غسل المرأة حتى لو فقد الماء ولم يوجد إلا فضل المرأة وجب التيمم ٦٦٨
الخطابي لجأ إلى التأويل ليجمع بين الأدلة التي تحظر والأدلة التي تبيح، وارتضى ابن حجر كلامه ٦٧١
المسألة الخامسة: مسألة ولوغ الكلب ٦٧١
يرى ابن حزم أن الولوغ هو الشرب ولذا لو أكل الكلب من طعام فالطعام طاهر ٦٧٢
رأي المالكية قريب من رأي ابن حزم ومخالف للجمهور ٦٧٤
الحنفية لا يشترطون الغسل سبعاً لأن أبا هريرة ـ راوي الحديث ـ كان يغسل الإناء ثلاثاً ٦٧٤
الشافعية كانوا أقرب الناس إلى روح الحديث ونصه ولكنهم خالفوا في التراب ٦٧٥
قياس الخنزير على الكلب ٦٧٦
المسألة السادسة: نجاسة الكفار والمشركين ٦٧٧
ابن حزم يرى نجاسة لعاب الكافر وعرقه وكذلك نجاسة أهل الكتاب ٦٧٧
الجمهور يخالفون ابن حزم محتجين بأدلة صحيحة من السنة المطهرة ٦٧٨
الرازي ينتصر لابن حزم ويرى أن أحاديث الآحاد لا تقوى على إخراج الآية عن ظاهرها ٦٧٨
كلمة ختامية في معرض وداع الفقه الظاهري ٦٨١
الفصل الثالث: قواعد ضرورية للتأويل ٦٨٣
صور من تعارض المحتملات: الاشتراك، النقل، الإضمار، المجاز والتخصيص ٦٨٥
١ ـ التعارض بين الاشتراك والنقل ٦٨٦
٢ ـ التعارض بين الاشتراك والمجاز ٦٨٧
٣ ـ الإضمار يرجح على الاشتراك ٦٨٨

الموضوع	الصفحة

٤ ـ التخصيص راجح على الاشتراك ٦٨٩
٥ ـ المجاز أولى من النقل ٦٨٩
٦ ـ الإضمار أولى من النقل ٦٩٠
٧ ـ التخصيص أولى من النقل ٦٩١
٨ ـ التعارض بين المجاز والإضمار ٦٩١
٩ ـ التخصيص أولى من المجاز ٦٩٢
١٠ ـ التعارض بين الإضمار والتخصيص ٦٩٦
إيراد ملاحظات قبل مغادرة قواعد التأويل ٦٩٧
الفصل الرابع: أنواع التأويل ٦٩٩
خطة البحث في الفصل ٦٩٩
أنواع التأويل وكلمة نفيسة للإمام ابن إدريس الشافعي في قاعدة التأويل ٧٠١
الأنصاري صاحب فواتح الرحموت ينتقد تقسيم الشافعية التأويل إلى ثلاثة أنواع ٧٠٢
رأينا أن نجمع بين التقسيمات فنقسم التأويل إلى ثلاثة أنواع القريب والبعيد والفاسد ٧٠٣
تسمية كل تأويل باسمه راجع إلى نظر المجتهد فقد يكون عنده قريباً ويراه غيره بعيداً ٧٠٤
المبحث الأول: التأويل القريب: ٧٠٥
١ ـ ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ . . .﴾ ٧٠٥
٢ ـ ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ ٧٠٦
المبحث الثاني: التأويلات الفاسدة ٧٠٨
قول ابن عقيل: «هلك الإسلام بين طائفتين بين الباطنية والظاهرية» . ٧٠٩
كلام الكرخي «كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ» ٧١٠
كتاب مصطفى محمود «محاولة لفهم عصري للقرآن» فيه كثير من الخلط والخبط والفساد ٧١١

الموضوع	الصفحة

مصطفى محمود يفسر خلق الإنسان حسب نظرية دارون مع أن اليهود هم الذين نشروها ورتبوا نجاحها ٧١٢

كتاب «التفسير والمفسرون» لمحمد حسين الذهبي فيه تتبع دقيق وعلمي للتأويل الفاسد عبر التاريخ الإسلامي ٧١٤

البابية والبهائية وبعض تأويلاتهم الفاسدة الملحدة ٧١٤

عبدالله الغماري صاحب كتاب «بدع التفاسير» تتبع التأويلات الفاسدة في كل سورة من القرآن على حدة ٧١٦

المبحث الثالث: التأويل البعيد ٧١٧

المطلب الأول: من تأويلات الحنفية البعيدة وفيه فروع: الفرع الأول: من تأويلاتهم في النكاح: وفيه مسألتان: ٧١٨

المسألة الأولى: الإسلام على أكثر من أربع نسوة: غيلان الثقفي أسلم على عشرة نسوة.. اشترط الحنفية اختيار أقدمهن ٧١٨

الجمهور خالفوهم وقالوا باختيار من شاء منهن والأدلة تدعم رأي الجمهور ٧٢٠

قاعدة الشافعي: حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها الاستدلال ٧٢٢

الزركشي ينقل عن العبدري كلاماً قيماً في تعليل موقف الحنفية والشافعية ٧٢٢

الفناري الحنفي يورد أربعة أوجه للبعد في الحديث ويرد عليها ٧٢٤

الأنصاري الحنفي ـ صاحب فواتح الرحموت ـ ينتصر لمذهب الحنفية ويوجهه ٧٢٤

نحن نميل مع رأي الجمهور الذي ما وسع بعض الحنفية إلا تقويته . ٧٢٥

المسألة الثانية: عدم اشتراط الولي في النكاح عند الحنفية مؤولين الحديث «لا نكاح إلا بولي» ٧٢٥

الحنفية يعتمدون على فتوى الزهري راوي الحديث، وكذلك فعل عائشة ٧٢٦

الموضوع	الصفحة
الجمهور يشترطون الولي في النكاح لأن عموم الحديث قوي يقرب من القطع	٧٢٧
كلام كل من الغزالي والقاضي الباقلاني والجويني والشافعي في المسألة	٧٢٧
تأويل الحنفية بعيد وغير متبادر	٧٢٧ ـ ٧٢٨
الزركشي في «البحر» والجويني في «البرهان» يتابعان تفنيد رأي الحنفية	٧٢٨
رواية البيهقي ترد استدلال الحنفية بتزويج عائشة لحفصة بنت عبدالرحمن	٧٣١
الفرع الثاني من تأويلات الحنفية: في الكفارات والزكاة	٧٣٢
المسألة الأولى: العدد في الكفارات ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾	٧٣٢
السرخسي والدبوسي يريان أن إشارة النص توحي بالحاجة لأن لفظ مسكين، ومصدر إطعام يؤيدان الرأي	٧٣٤
الجمهور يردون على الحنفية.. رأي الغزالي والجويني	٧٣٤
الوجوه التي استدل بها الجمهور	٧٣٤
النفس تميل إلى ترجيح رأي الحنفية بأدلة منها حديث سلمة بن صخر	٧٣٧
والحنفية يراعون صورة العدد، ومن ناحية النحو سيبويه والمازري مع الحنفية	٧٤٠
المسألة الثانية: دفع القيمة بدل العين في الزكاة والكفارات	٧٤٠
أدلة الجمهور وكلام الشافعي في المسألة	٧٤١
الحنفية يردون على الجمهور	٧٤٢
حديث معاذ وكتاب أبي بكر في الصدقة تدعم رأي الحنفية	٧٤٤
نحن نرى أن مذهب الحنفية في المسألة أقوى من رأي الجمهور	٧٤٥
المسألة الثالثة: مصرف الزكاة للفئات الثمانية	٧٤٥
الشافعية يرون استيعاب الأصناف وأما الحنفية فلا	٧٤٦
الجمهور في هذه المرة في صف الحنفية	٧٤٦
الأدلة العقلية والنقلية بجانب الحنفية والجمهور ونحن نميل إلى هذا	٧٤٧

الموضوع	الصفحة

الأدلة العقلية تدعم رأي الحنفية ٧٤٩
بعض الشافعية يخالفون الشافعي في المسألة مثل الرازي والبيضاوي ٧٥٠
رأي الشافعي ليس عملياً في هذه الأيام ٧٥١
الفرع الثالث: تأويلات الحنفية في الصيام ـ تبييت النية ٧٥١
يرى الحنفية أن صوم الفريضة لا يشترط له تبييت النية ويستدلون بحديث عاشوراء ٧٥٢
الجمهور يردون الاستدلال بحديث عاشوراء ٧٥٢
قول إمام الحرمين في المسألة سديد وقوي. مؤيداً رأي الجمهور الذي نرتضيه ٧٥٤
الفرع الرابع: من تأويلات الحنفية في الذبائح «ذكاة الجنين ذكاة أمه» ٧٥٤
الجنين الذي يخرج ميتاً بعد ذكاة أمه يؤكل عند الجمهور بخلاف الحنفية ٧٥٦
نحن نرى أن رأي الحنفية مرجوح من عدة وجوه ٧٥٨
الأصل الذي بنى عليه الحنفية رأيهم «تقديم القياس على خبر الواحد إذا خالف الأصول غير سالم عن المعارض» ٧٥٨
قول الشافعي وخليل المالكي في مختصره، والضابط الذي نصبه الجويني ٧٥٩
المطلب الثاني: من تأويلات المالكية البعيدة: وفيه مسألتان: ٧٦٠
الأولى: جواز الجلوس على القبر ٧٦٠
الجمهور يرون كراهة الجلوس على القبر حتى حرمه الشوكاني ٧٦١
نحن نرجح رأي الجمهور المخالف للمالكية ٧٦١
الثانية: «إن من البيان لسحراً» ٧٦٢
المالكية يرون أن الحديث يذم البيان بينما الجمهور يرون المدح ... ٧٦٢
المطلب الثالث: من تأويلات الشافعية البعيدة: «من ملك ذا رحم محرم عتق عليه» ٧٦٤
الشافعي يخصصه بالآباء والأبناء ـ بالأصل والفرع ـ ويخالفه كثير من أتباعه والجمهور ٧٦٤

الموضوع	الصفحة
المطلب الرابع: من تأويلات الحنبلية البعيدة: «لا تصوموا حتى تروا الهلال.. فاقدروا له» وفسرها الحنبلية بالتضييق أي اعتبروا شعبان تسعة وعشرين يوماً	٧٦٥
جمهور الفقهاء يخالفون الحنبلية	٧٦٦
قول الخطابي في دعم مذهب الجمهور وكذلك الخليل في مختصره	٧٦٧
الجمهور اعتمدوا على نص لا يحتمل تأويلاً «فأكملوا عدة شعبان ثلاثين»	٧٦٨

الخاتمة

خطة البحث في الخاتمة	٧٧٠
الخاتمة ليست تلخيصاً وإنما هي مادة علمية عن البيان لأنه من صميم الرسالة	٧٧١
المبحث الأول: البيان لغة واصطلاحاً	٧٧٢
البيان اصطلاحاً	٧٧٣
تعريف الآمدي وأبي عبدالله البصري للبيان	٧٧٤
المبحث الثاني: البيان بالفعل جائز عند أكثر الفقهاء والمتكلمين ...	٧٧٦
حجج الذين أنكروا البيان بالفعل	٧٧٦
المبحث الثالث: تنازع القول والفعل على البيان	٧٧٩
مسلك الآمدي في هذه المسألة	٧٨١
المبحث الرابع: قوة البيان	٧٨٢
المبحث الخامس: تأخير البيان ويتعلق فيه ثلاثة أمور:	٧٨٤
١ ـ تأخير الرسول ﷺ تبليغ الوحي. جائز عند الجمهور	٧٨٤
٢ ـ تأخير البيان عن وقت العمل. ممتنع	٧٨٥
٣ ـ تأخير البيان إلى وقت الحاجة. جائز عند الجمهور	٧٨٥
أدلة الجمهور الذين يجيزون تأخير البيان	٧٨٦
أدلة المنكرين لجواز تأخير البيان	٧٩٠

الموضوع	**الصفحة**
المذاهب الأخرى في تأخير البيان	٧٩١
المبحث السادس: أنواع البيان والاتجاهات في تقسيمه	٧٩٣
المطلب الأول: مراتب البيان عند الشافعي	٧٩٤
الجصاص يتتبع تقسيم الشافعي بالنقد	٧٩٥
المطلب الثاني: وسيلة البيان	٧٩٦
البيان بالقول، الفعل، الإشارة، السنن والعادة، الكتابة	٧٩٧
المطلب الثالث: أنواع البيان (أقسام البيان)	٧٩٩
بيان التقرير، التفسير، التغيير، التبديل، الضرورة ٧٩٩	٨٠٠
مسلك الدبوسي والسرخسي من بعده إسقاط النسخ من البيان بينما يعتبره البزدوي بيان تبديل	٨٠١
الفرع الأول: بيان التقرير	٨٠٢
الفرع الثاني: بيان التفسير	٨٠٣
الفرع الثالث: بيان التغيير: الاستثناء فقط عند السرخسي والدبوسي بينما الفخر البزدوي يعتبر الاستثناء والشرط من بيان التغيير الاستثناء المتراخي	٨٠٤
أقسام بيان التغيير: ١ ـ المستقل، ٢ ـ غير المستقل	٨٠٧
الاستثناء والشرط والغاية والصفة وبدل البعض	٨٠٧
صلة تخصيص العام بالبيان	٨٠٨
الحنفية يشترطون الاتصال والاستقلال في بيان العام	٨٠٨
الفرع الرابع: بيان التبديل: نسخ عند الفخر البزدوي. أما الدبوسي والسرخسي: التبديل هو التعليق بالشرط:	٨١٠
الفرع الخامس: بيان الضرورة وله أربعة أوجه	٨١٠
الوجه الأول: ما يكون بمنزلة المنصوص (المنطوق)	٨١١
الوجه الثاني: ما يكون بياناً بدلالة حال المتكلم. مثل سكوت البكر	٨١١
الوجه الثالث: تقدير السكوت بياناً لدفع الضرر عن الغير، فسكوت الشفيع يعتبر رضا	٨١٢

الموضوع	الصفحة
الوجه الرابع: السكوت الذي يجعل بياناً اختصاراً للكلام: مائة ودرهم	٨١٣
كلمة أخيرة نهمس بها في آذان الذين يدرسون هذا الدين	٨١٥

الأعلام

ابن أبان، أبو بكر بن عبدالرحمن، أبو سلمة بن عبدالرحمن، بن عوف، حسام الدين الأخسيكتي، الإزميري، أبو إسحاق الإسفراييني	٨١٨ ـ ٨١٩
أبو حامد الإسفراييني، أصبغ بن الفرج، إمام الحرمين، أبو الحسن الآمدي، ابن أمير الحاج	٨١٩ ـ ٨٢١
أمير كاتب (أبو حنيفة الأصغر)، الأوزاعي، أكمل الدين البابرتي، أبو بكر الباقلاني	٨٢١ ـ ٨٢٢
البخاري، القاضي البيضاوي، البيهقي	٨٢٣ ـ ٨٢٤
الترمذي، التفتازاني، التمرتاشي، تقي الدين بن تيمية	٨٢٤ ـ ٨٢٥
ثعلبة بن حاطب، سفيان الثوري	٨٢٦ ـ ٨٢٧
أبو هاشم الجبائي، الجصاص، ابن جنى، الجوهري، ابن الحاجب، ابن حجر	٨٢٨ ـ ٨٢٩
ابن حزم، أبو علي الفارسي، الحسن بن سيار، أبو الحسين البصري	٨٣٠ ـ ٨٣١
أبو سعيد الخادمي، خارجة بن زيد، الخبازي، الخليل بن أحمد، الدارقطني	٨٣١ ـ ٨٣٢
أبو داود الطيالسي، أبو داود، داود الظاهري، ابن دقيق العيد	٨٣٣ ـ ٨٣٤
بدر الدين الزركشي، زكريا الأنصاري، محمد بن شهاب الزهري، ابن الساعاتي	٨٣٥ ـ ٨٣٦
سالم بن عبدالله بن عامر، تاج الدين السبكي، تقي الدين السبكي، سراج الدين الهندي، سعيد بن جبير	٨٣٦ ـ ٨٣٨
السغناقي، سليمان بن يسار، السيوطي، ابن الشاط، الشاطبي	٨٣٨ ـ ٨٣٩

الموضوع	الصفحة
الشافعي، أبو إسحاق الشيرازي، الشعبي	٨٤٠ ـ ٨٤١
الشوكاني، صديق خان، الطرسوسي، عبيدالله بن مسعود، عروة بن الزبير	٨٤١ ـ ٨٤٣
عز الدين بن عبدالسلام، عزمي زاده، عضد الدين الإيجي، عطاء بن أبي رباح	٨٤٣ ـ ٨٤٤
العطار، ابن عقيل، عكرمة مولى ابن عباس المغربي، حجة الإسلام الغزالي	٨٤٥ ـ ٨٤٦
فخر الإسلام البزدوي، فخر الدين الرازي، الفضيل بن عياض، محمد بن حمزة الفناري، محمد شاه الفناري	٨٤٦ ـ ٨٤٨
الفيروز آبادي، القاسم بن محمد، ابن قدامة، القرافي، ابن قيم الجوزية الكرخي، الكسائي، الكمال بن الهمام، الكيا الهراسي	٨٤٨ ـ ٨٥١
محمد اللكنوي، الليث بن سعد، أبو منصور الماتريدي، جلال الدين المحلي، ابن ماجة	٨٥١ ـ ٨٥٣
ابن مالك الأنصاري، الماوردي، مجاهد بن جبر، علاء الدين المرداوي	٨٥٣ ـ ٨٥٤
مسلم بن الحجاج، ابن مفلح، ملا جيون، ملا خسرو	٨٥٥ ـ ٨٥٦
الملا علي القاري، عز الدين بن ملك، أبو الفضل الأنصاري (ابن منظور)، الطوفي، ابن نجيم	٨٥٧ ـ ٨٥٨
النخعي، النسائي، النسفي، محيي الدين النووي، ابن هشام .	٨٥٨ ـ ٨٦٠
وكيع بن الجراح، أبو الوليد الباجي، يحيى بن سعيد القطان، أبو اليسر البزدوي	٨٦٠ ـ ٨٦١
المراجع	٨٦٢
الفهرس التفصيلي للرسالة	٨٩٣

هذا الكتاب

... وقد أعجبت اللجنة بإجابته، كما أعجبت برسالته، وقدرت بحثه وعمله، كما قدرت أدبه وفضله، ودينه ونصحه، ورأت أن هذه الرسالة قيمة ممتازة، وأن فيها الكثير من المباحث الجديدة والمفيدة وأن أسلوبها في غاية الوضوح والفصاحة، وترتيبها في نهاية الحسن والجود، وإنها قوية في موضوعها، جيدة في صنعها، سليمة في حكمها، واضحة في لفظها.

ورأت كذلك أن المطلع عليها لا يسعه إلا الاقتناع بعلو كعب باحثها المخلص في الأصول والفقه المقارن، وإلا الاعتراف بتنوع ثقافته، وسعة اطلاعه ومعرفته، وبأنها رسالة مفيدة نافعة، جامعة مانعة، شاملة لجميع نواحي البحث وفروعه، وسائر ما يتصل من قريب وبعيد به، ولا يملك إلا أن يشيد بموقف مؤلفها الجاد الحازم من الجهلة المتطفلين على العلم وموائد البحث.

وموقفه كذلك من التأويلات البعيدة التي ارتكبها من ارتكبها بدون ما ضرورة تدعو إليها، أو دليل يؤيدها، مما يدل صراحة على بلوغه شأواً بعيداً في الدين والعلم، والإخلاص والنصح، ولله الحمد، ومنه الفضل.

اللجنة العلمية لمناقشة الرسالة

رَفْعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس